شرح كتاب مواقع النجوم

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

المسمى بـ:

طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم

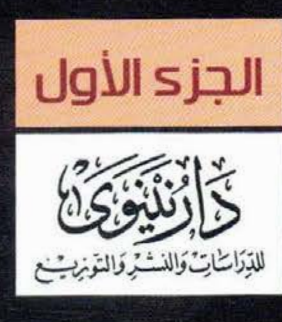
تأليف وشرح:

عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي

(١١١٧ - ١١٩٧) هـ - (١٧٠٥ - ١٧٨٣) م

تحقيق: محمد أديب الجادر - محمود إيرول قليج






مكتبة الإكسير الإلكترونية
Al-Exir Electronic Library

عنوان الكتـاب: شرح مواقع النجوم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي
المسمى بـ: طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم - الجزء الأول
تأليف وشـرح: عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي
تحقيــــق: محمد أديب الجادر - محمود إيرول قليج
المـوضــوع: تصوّف
عدد الصفحات: 598 ص
القيــاس: 17.5 ❖ 25 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2015 م - 1436 هـ
ISBN: 978-9933-536-09-1

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: +963 11 2314511
هاتـف: +963 11 2326985
E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

شرح كتاب

مواقع النجوم

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي

المسمى بـ:

طوالع منافع العلوم في مطالب مواقع النجوم

تأليف وشرح:

عبد الله صلاح الدين العشاقي الروحي

(١١١٧ - ١١٩٧) هـ - (١٧٠٥ - ١٧٨٣) م

تحقيق: محمد أديب الجادر - محمود إيرول قليج

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم
وأفضل الصلاة وأتم التسليم على محمد
وعلى أصحابه الغر الميامين
ومن تبعهم بإحسان
إلى يوم الدين

هذا كتاب قد شغل القوم، وذهبوا فيه مذاهب شتى، لغموض معانيه، وإيهام مراميه، فقد عرض فيه تحت ستار الرموز الفلكية الأنوارَ التي يمنحها الله الصوفي في مراحل طريقه. فكان لا بدّ من شارح لألفاظه، موضح لجمله وتراكيبه، ضابطٍ لأهدافه ومقاصده. وما كان يحتاج لهذا كلّه لولا أنّ مؤلفه ابن عربي نوّه لأهميته، وضرورة قراءته. ووجد القومُ صدقَ ما قال، فسعوا إلى الاستفادة من كل حرف زخرف بالنجوم، ومن كل كلمة أحاطتها الشموس.

وقبل الحديث عن الكتاب أجد لزاماً علي أن أفرش أمامه ترجمة الشيخين اللذين قام عليهما الكتاب: المؤلِّف والشارح.

ابن عربي

مرّ ابن عربي خلال حياته في أربع مراحل:

المرحلة الأولى: ٥٦٠ = ٥٨٠ هـ:

ولد أبو بكر محمد بن علي ابن عربي الطائي في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠هـ في مدينة مرسية من أسرة غنية وافرة التقوى، فخالاه سلكا طريق الزهد، ووصلا فيه وهما:

١ـ يحيى بن يغان: الذي تخلّى عن عرش تلمسان، ولزم خدمة أبي عبد الله التونسي عابدِ وقته.

٢ـ أبو مسلم الخولاني: شديد العبادة، أخذ نفسه بالرياضة والسهر، وجاهدها مجاهدة من أيقن بالسفر، فكان يقضي ليله بالطاعة والقربى، وإن ضعفت نفسه جلدها بالسياط حتى تبقى متيقظة ذاكرة.

أما عمُّه عبد الله بن عربي فكان ذا مواهب لدنيّة.

سنة ٥٦٨هـ، انتقل مع أهله إلى إشبيلة، ونال التربية الأدبية والدينية الكاملة، وتتلمذ على يد مشايخَ كُثُرٍ أهمُّهم أبو محمد عبد الحق الإشبيلي تلميذ ابن حزم، وقد قرأ كتب ابن حزم جميعها على عبد الحق، وإلى هذا يرجع كون ابن عربي ظاهريَّ المذهب في العبادات.

كان لا يزال غلاماً أمرد لما رغب ابن رشد مشاهدة ابن عربي كي يتعرف إلى هذا السالك المتفرّد، الذي ذاع صيته، فحصل له مراده والتقاه بقرطبة.

نال ابن عربي وظيفةَ كاتبٍ في حكومة إشبيلية، وتزوج من مريم بنت محمد بن عبدون البجائي.

مرض ابن عربي مرضاً كاد يودي به، حتى عُدَّ من الموتى، لكن الله منّ عليه، فنجّاه من مرضه بفضل أمٍّ تقية صالحة، وأبٍ صدّيق ساهر عند رأسه يقرأ سورة ﴿يسٓ﴾، فكان مرضه وزوجته الصالحة، ووفاة أبيه السببَ في دفعه إلى الله بكليته، حتى نال مقاماً صوفيًا متميزًا.

* * *

المرحلة الثانية: ٥٨٠ ـ ٥٩٨ هـ:

تجوَّل في مدن الأندلس، وقُصد للإفادة من علمه مع أنه لم يتجاوز الحادية والعشرين سنة. وكان للقدوة الصالحة من الزهاد الأثر البالغ في تكوين روح ابن عربي صافية نقية، وعلى رأس هؤلاء الزهاد عبد الله المغاوري، وموسى بن عمران الميرتلي، وأبو الحجاج يوسف الشبربلي الذي تعلم منه الاتصال بأرواح الموتى، ويوسف بن خلف الكومي.

وكان لصلته مع أبي العباس العريبِي ـ الذي كانت تعاليمه تقوم في جوهرها على نكران الإرادة طاعةً لله، وقطع كل العلائق إلاّ مع الله ـ الأثرَ الأبلغ في تكوين فكره، واتصاله مع الله، وسمو روحه.

ولا يمكن أن نغض الطرف ـ في هذه المرحلة من البناء النفسي والسلوكي ـ عن بنائه الذاتي، فقد حُبِّبَتْ إليه الخلوة، فأصبح جليس المقابر والفلوات معتبرًا مفكرًا. وتم بناؤه الصوفي بفضل مشايخه في إشبيلية، كلُّ شيخ يزوده بفوائده وخواصه، وقد اكتمل على يد أبي يحيى الصنهاجي الضرير الذي علمه أن يتقبل بالصبر الظلمَ والتعسف والاضطهاد.

وخلال هذه المدة التقى مع الخضر للمرة الأولى.

وهكذا اكتمل بناء ابن عربي الفكري، وأصبحت الحياةُ المفضلة لديه سياحاتِه المستمرةَ القلقلة التي قضاها ما بين مدن المغرب وحواضر الأندلس متعلمًا ومعلمًا.

ذهب إلى مورور لعند عبد الله الموروري قطب التوكل في زمانه. وبدعوة من أستاذه هذا ألَّف أول كتبه وهو «التدبيرات الإلهية».

سنة ٥٨٦هـ، التقى في مرشانة الزيتون خطيبَ مسجدها عبد المجيد بن سلمة العالم بالتجليات الصوفية.

ومر بمدينة قرطبة، ووقف طويلاً على أطلالها مشاهدًا مشاهد عجيبة جمعت أقطاب الأمم المتقدمين جميعهم.

سنة ٥٩٠هـ وصل إلى إفريقية، والتقى الشيخَ الإشبيلي الكبير أبا مدين الذي أقام مدرسة للتصوف في بجاية.

أثناء مقامه بتونس تجلّى له الخضر مرةً ثانية.

عاد إلى الأندلس، والتقى في جزيرة طريف أبا عبد الله القلفاط.

سنة ٥٩١هـ عاد إلى فاس، والتقى مشايخها، وكان أحدهم صوفيًا متضلعًا في علم حساب الجُمّل. فصاحَبَه ابن عربي، وربما إليه يرجع الفضل في تمكّن ابن عربي في هذا الفر الذي يبدو ولعه فيه في كل كتبه.

سنة٥٩٢هـ عاد إلى إشبيلية، ولقي الحفاوة والتبجيل والاحترام من أهلها.

سنة ٥٩٣هـ عاد إلى مدينة فاس، وعكف على الدراسة والمجاهدة في المسجد الأزهر وبستان ابن حَيْوَن، ونال مقام التجلي.

سنة ٥٩٥هـ مر ابن عربي بغرناطة وزار شيخه عبد الله الشكاز، ثم زار مُرْسِيَةَ والمَرِيَّةَ، وانقطع في الأخيرة إلى الصلاة والرياضة الروحية في عزلة، وألّف كتاب **«مواقع النجوم»** وسيأتي ذكرها مفصلاً.

سنة ٥٩٧هـ دخل عاصمة الموحدين مراكش بصحبة أبي العباس السبتي، وفيها رأى رؤيا

في حالة التجلي حملته على القيام برحلة إلى المشرق، فرحل إلى مدينة فاس والتقى محمد الحصار، وسارا معًا باتجاه تلمسان.

وفي رمضان ٥٩٧هـ دخل بجاية، وذات ليلة من ليالي رمضان عَقَد قرانَهُ في المنام على جميع نجوم السماء وجميع حروف الهجاء، وعبَّر شيخٌ الرؤيا له بأنه سيكون من الصوفية ذا مواهب عجيبة في علم النجوم وأحكامها، وفي العلوم اللدنية.

❊ ❊ ❊

المرحلة الثالثة: ٥٩٨ ـ ٦٢٠ هـ:

سنة ٥٩٨هـ استقر في تونس، وفيها وصل إلى درجةٍ عاليةٍ من درجات السلوك. كان يصلي مرةً خلف الإمام، فشاهد شعاعًا من السماء، فصاح صيحة غُشي من هولها على كل المصلين.

استضافه عبد العزيز أبو محمد مدة تسعة أشهر، وقد دعاه إلى تأليف واحدٍ من أهم كتبه وهو: «إنشاء الدوائر والجداول» شرح فيه ابن عربي بالأشكال الهندسية مذهبه في الكون، وهو مذهب معقد غريب.

ومر بمصر، وبها توفي صديقه محمد الحصار.

بلغ مكة، وبها ذاع صيته، وتوافد الصالحون والعلماء عليه، ومن بينهم الإمام الموكل بمقام إبراهيم عليه السلام واسمه أبو شجاع، وانعقدت بين الرجلين مودةٌ وثيقة، وكان لهذا الإمام بنتٌ ذات جمال رائع، وعلم لدني فائق اسمها نظام، ولقبها عين الشمس والبهاء، فأوحت إليه بموضوع كتابٍ من أشهر كتبه وهو: «ترجمان الأشواق» وهو قصائد غزلية موجهة إليها في الظاهر؛ ولكنها في باطنها ومعناها إلهية.

ومنذ هذا التاريخ ونشاطه في الكتابة غزير بفضل الهدوء الذي عاشه، وسمو روحه في هذا البلد الأمين.

سنة ٥٩٩هـ كتب «مشكاة الأنوار فيما روي عن النبي ﷺ من الأخبار».

وفي الطائف كتب «حلية الأبدال».

وكان الطواف ينشىء في روحه تجليات لا حصر لها.

سنة ٦٠٠هـ تنبأ ابن عربي بوقوع مصائب عظيمة، لمّا شاهد النجوم تتساقط تساقطًا عجيبًا، ووقعت فعلاً مصيبة في اليمن، فقد هبت عليها ريح تحمل غبارًا مثل الزنك غطى الأرض حتى الركب، وعاشت اليمن في ظلمة، وانتشر طاعون فتاك بين أهل مكة.

سنة ٦٠١هـ سافر إلى الموصل مارًا ببغداد، رغبة منه بلقاء علي بن عبد الله بن جامع، الذي التقى بالخضر عليه السلام، وألبسه الخرقة، وألبس ابنُ جامع ابنَ عربي الخرقة بالموضع الذي ألبسه فيه الخضر من بستانه، وبصورة الحال التي جرت له معه في إلباسه إياها، ومن ذلك الوقت قال ابن عربي بإلباس الخرقة، وألبسها الناس لما رأى الخضر قد اعتبرها، فالخرقة رمز الصحبة والأدب والتخلق.

سنة ٦٠٣هـ ارتحل ابن عربي إلى مصر، وعاش مع أصحابه في زقاق القناديل، وقضى مع أبي العباس الحريري وأخيه محمد الخياط الليالي في العبادات والمجاهدات، وإتيان الكرامات، والحديث عن الذات الإلهية وتبادل الآراء التي بلغت مسامع الفقهاء، فاتهموا ابن عربي بالبدعة، وطالبوا بسجنه، بل منهم من طلب رأسه، لكن توصية الشيخ أبي الحسن البجائي، وتفسيره لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود تفسيرًا رمزيًا، جعل الملك العادل يأمر بإطلاق سراحه، فزاد ذلك حماسَ ابن عربي للانتصار لمذهبه.

سنة ٦٠٤هـ رحل قاصداً الإسكندرية، ومنها توجَّه إلى مكة، وزار صديقه أبا شجاع.

سنة ٦٠٥هـ واصل أسفاره في آسية الصغرى.

سنة ٦٠٧هـ وصل إلى قونية، وكان يحكمها كيكاوس الذي خرج لاستقبال ابن عربي بالإكبار والحفاوة، وأعطاه دارًا عظيمة؛ لكن ابن عربي أعطى هذه الدار لسائلٍ صدقةً، وفي هذه المدة استأنف التأليف، فألف كتابين هما: «مشاهد الأسرار» و«رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار».

وكان يجتمع بأصحاب الطريق، ومن أشهر تلامذته في قونية صدر الدين القونوي، والذي غدا فيما بعد ربيبًا له (تزوج ابن عربي من أمّه).

وكانت تظهر لابن عربي تجليات سماوية للأرواح النبوية على هيئة جسمية، أو تتحد بروح ابن عربي في مشاهد وجدانية خارقة.

ثم استأنف سياحته فزار قيصرية، وبعدها ملطية، وسيواس، وأرزن، ثم حران في العراق ودُنَيْسر بدياربكر، وأرمينية.

سنة ٦٠٨هـ دخل بغداد رغبةً منه في أن يجتمع مع الصوفي الشهير شهاب الدين عمر السُّهْرَوَرْدِي، والتقاه وقتًا طويلاً والصمت مخيّمٌ عليهما، وانفصلا دون أن ينطقا بحرف.

سنة ٦٠٩هـ توطدت علاقته مع الأمراء والملوك، وخاصة كيكاوس، الذي وجَّه إليه ابنُ عربي رسائل في السياسة الشرعية، يحذره فيها من الجور، ويبين له العدل، وكيف يعامل أبناء مملكته من المسلمين والنصارى كما أمر الله، وكما مضت عليه سنة رسوله وخلفائه (عمر بن الخطاب رضي الله عنه).

سنة ٦١١هـ انتقل إلى مكة، وعكف على عباداته، وكتب شرحًا لكتابه «ترجمان الأشواق» ليُسكت صوت فقهاء حلب الذين هاجموا ما في الديوان من لهجة حسية شهوانية، دون أن يدركوا معانيها الروحية، وأسرارها الإلهية.

سنة ٦١٢هـ ارتحل إلى سيواس في بلاد الأناضول، وبشّر كيكاوس الذي كان يحاصر أنطاكية أن النصر سيكون حليف جند الإسلام، وكان كما أخبر ابن عربي.

سنة ٦١٣هـ تسابق السلاطين إلى نيل رضاه، وتحقيق مناه؛ فالملك الظاهر صاحب حلب، كان يزور ابنَ عربي في بيته، والتجأ إليه أهلُ حلب لقضاء حوائجهم. ومرة رفع ابن عربي إلى الملك الظاهر غازي في مجلسٍ واحد مئةً وثماني عشرة حاجة، قضاها كلها. وبلغ نفوذه حدًّا جاوز أهل البلاط من الأمراء والفقهاء. وأجرى عليه سلطان حمص أسد الدين شيركوه كل يوم مئة فضة؛ لكن ابن عربي تصدق بهذا كله.

* * *

المرحلة الرابعة: ٦٢٠ ـ ٦٣٨ هـ: السنوات الأخيرة:

إن الزهد الشديد الذي مارسه، والسياحات الطويلة المتواصلة التي عاناها، مع اختلاف الأنواء، خاصة برد أرمينية، إضافة إلى عمله المتواصل في التأليف الذي أربى على أربع مئة كتاب، والظواهر الخارقة والتجليات المتعددة التي عاناها، كلُّ هذا ساعد على تدهور صحة ابن عربي، فحمله هذا على اختيار دمشق مقامًا له، لاعتدال جوِّها، ولما ورد من الأحاديث

في فضلها، ولرغبة سلطان دمشق ـ الملك المعظم ابن الملك العادل الذي كانت صلته بابن عربي صلة المريد بشيخه، وقد أجازه ابن عربي بجميع كتبه ـ في أن يكون إلى جواره. ومن المحقق أنه استقر بدمشق سنة ٦٢٠هـ وهو في سن الستين من عمره، ولم يغادرها حتى توفي فيها.

وفي هذه المرحلة اشتدت الواردات الإشراقية عليه، وظهر أثر ذلك على كتبه التي تأخر في تأليفها وهي: «الفتوحات المكية»، و«الفصوص»، والديوان.

سنة ٦٢٧هـ ظهر لابن عربي النبيُّ ﷺ، وسلمه كتابًا عنوانه «فصوص الحكم» وأمره بإذاعته ونشره بين الناس لما فيه من كمال صوفي.

سنة ٦٣١هـ وبها انتهى من صناعة ديوانه الذي تشيع فيه لهجةٌ من الوجد الصوفي، إلاّ أنه يفتقر لما في «ترجمان الأشواق» من واقعية وشخصية، إضافة إلى سيطرة الصنعة على تركيبه.

الفتوحات المكية: عندما وصل إلى مكة أول مرة فتح الله عليه إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق، فأراد أن يُعرّف صديقَيْه أبا محمد عبد العزيز التونسي، وعبد الله بدر الحبشي بما حباه الله به. فألف كتابه «الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمُلْكية» وقد وضعه ابن عربي على مراحل؛ لكن تحريره النهائي كان في دمشق حوالي سنة ٦٣٦هـ. ويُعدّ الكتاب خلاصة شاملة لكتب ابن عربي كافة.

عاش ابن عربي سنواته الأخيرة في سعة من العيش، وهدوءِ نفسي، وتبجيل وتكريم، خاصة من الملك الأشرف ابن الملك العادل الذي دأب على حضور دروسه، وتلقى الإجازة من يده لرواية جميع كتبه سنة ٦٣٢هـ حتى إن قاضي القضاة الشافعية كان يخدمه خدمة العبيد، وقاضي قضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه ابنته، وقام القاضي ابن الزكي بتوفير معاشه (ثلاثين درهمًا كل يوم) وآواه في منزله.

توفي ابن عربي في منزل ابن الزكي، ودفن في الصالحية في تربة ابن الزكي أيضاً مخلفاً ولدَين وبنتًا:

سعد الدين محمد: ولد بملطية سنة ٦١٨هـ وكان شاعرًا صوفيًا، توفي بدمشق ٦٥٦ ودفن بجوار أبيه.

عماد الدين أبو عبد الله محمد: توفي سنة ٦٦٧هـ ودفن بجوار أبيه أيضاً.

زينب: كانت ملهمة منذ طفولتها.

* * *

وقد أمر السلطان سليم سنة ٩٨٦هـ ببناء مسجدٍ باسمه، ومدرسةٍ كبيرة على ضريحه، ورتب الأوقاف عليهما.

* * *

المؤلف الشارح

هو الشيخ عبد الله صلاح الدين بن محمد بن عبد العزيز العشاقي الصلاحي الرومي.

ولد الشيخ في كسريا (كستوريا) التي كانت تقع ضمن أراضي الإمبراطورية العثمانية ـ حاليا في اليونان ـ في العام ١١١٧هـ، الموافق ١٧٠٥م. ونسبته في الشعر هي الصلاحي.

ألّف حسين وصاف كتاباً عن الصلاحي سمّاه «الرسالة الصلاحية» قال فيه: إن والد الشيخ عبد الله هو: محمد بن عبد العزيز، كان من كتّاب الدولة العثمانية، وقد ولد في موستار في البوسنة، ثم هاجر إلى كسريا حيث ولد ابنه عبد الله.

ـ بدأ الشيخ عبد الله تعليمه في كسريا، ثم انتقلَ بعد إتمام دراسته إلى مدينة إسطنبول ـ دار الخلافة ـ لتلقّي المزيدَ من العلم، وتأهيل نفسه، ليكون كوالده من كتاب الدولة.

ـ التحقَ بخدمة الباب العالي في قسم «تحرير قلمي». ثم أصبح بعد ذلك مستشاراً لحكيم أوغلو علي باشا.

ـ سافر إلى أنحاء كثيرة في الدولة مع علي باشا، ومن بينها البوسنة.

اشترك مع علي باشا في حرب بانيالوكا ضدَّ قوات النمسا في العام (١١٥٠هـ ـ ١٧٣٧م).

ـ بعد تعيين علي باشا والياً على مصر في العام (١١٥٣هـ ـ ١٧٤٠م) رافقه الصلاحي حيث بقي في القاهرة عاماً وبضعة شهور. وفي هذا الأثناء التقى مع الشيخ شمس الدين محمد الحنفي، شيخ الطريقة الخلوتية، وأخذ عنه الطريقة. ثم التقى بالشيخ حسن الدمنهوري، شيخِ الطريقة النقشبندية الذي علّمه علم الخواص، مثل: الجفر، الوفق، الحروف.

ـ عاد إلى إسطنبول بعد انتهاء ولاية علي باشا على مصر.

ـ التقى بالشيخ محمد جمال الدين أفندي من الطريقة الخلوتية، شعبة العشاقية.

ـ أخذ الصلاحي البيعة من الشيخ محمد جمال الدين، ثم تزوج ابنته، وكان ذلك في العام (١١٥٧هـ ـ ١٧٤٤م). وكان من ثمرة هذا الزواج اثنان من الأبناء هما: محيي الدين، وضياء الدين.

ـ ترك الشيخ عبد الله صلاح الدين العمل الرسمي في الدولة، وسلك طريق العلم والمعرفة متفرِّغاً لها، نزولاً على توصية الطاهر آغا، باني التكية المعروفة باسمه، وبموافقة شيخ الإسلام دريزاده مصطفى أفندي. وأصبح الصلاحي شيخاً لهذه التكية مع أنّه كان من أتباع الطريقة الخلوتية العشاقية ـ وشرط الواقف أن يكون شيخ المدرسة من أصحاب الطريقة النقشبندية ـ وذلك بعد أن حصل على إجازة هذه الطريقة من الشيخ سيد محمد أمين الكركوكي.

وعلَّم الصلاحي في هذه التكية أصول النقشبندية والعشاقية.

ـ بعد حريق إسطنبول الهائل في ١٢ رمضان ١١٩٦هـ الموافق ٢١ آب (أغسطس) ١٧٨٢م، التهمت النيران هذه التكية، وقضت على كثيرٍ من الأماكن، انتقل الشيخ الصلاحي إلى تكية الشيخ محمد جمال الدين أفندي في أغريكابو.

ـ توفي الشيخ الصلاحي في ٢٩ محرم ١١٩٧هـ، الموافق ٥ كانون الثاني (يناير) ١٧٨٣م. وبعد إقامة صلاة الجنازة، دفن الشيخ في مقبرة تكيته الأولى، تكية الطاهر آغا. وأوصى الشيخ صلاحي بعدم بناء قبةٍ على قبره، وقد تولّى ابنه محمد ضياء الدين بعد ذلك مشيخة التكية الطاهرية.

ـ كان الشيخ عبد الله صلاح الدين العشاقي يوصف بـ: (جامع الطرق) حيث حصل على الإجازة في سلك العديد من الطرق الصوفية:

ـ أخذ الطريقة النقشبندية أولَ الأمر من الشيخ حسن الدمنهوري، ثم من الشيخ سيد محمد أمين الكركوكي.

ـ سلك الطريقة المولوية من الشيخ نائي عثمان دده، ومن مولوي خاني غالاتا.

ـ أما الخلوتية والبيرمية فقد أجازه فيها الشيخ هاشم بابا.

ـ أخذ الطريقة الكلشنية على يد الشيخ حسن سزائي أفندي.

ـ تلقّى الطريقة الشعبانية النصوحية من الشيخ سيد علاء الدين أفندي.

ـ تلقّى الشعبانية البكرية من الشيخ محمد حنفي في مصر.

ومع كونه جامعاً للطرق إلاّ أن طريقة الشيخ الصلاحي في مجال التربية والإرشاد كانت العشاقية الخلوتية.

ـ أسس الطريقة العشاقية الخلوتية الشيخ حسام الدين البخاري العشاقي الذي توفي في سنة ١٠٠١هـ، وضريحه في تكيته بمدينة إسطنبول.

ـ يعتبر الشيخ الصلاحي المرشدَ الثالث في الطريقة العشاقية حيث أرسى أسس الأصول العشاقية مؤلفةً من الأصول الخلوتية والأكبرية.

ـ ألّف الشيخ الصلاحي أكثر من ثلاثين كتاباً مستلهماً رؤيته فيها من أفكار الشيخ محيي الدين بن عربي، حتى قيل له: محيي الدين العربي العثماني.

في مواجهة أي مسألة من مسائل المعرفة كان يبحث لإدراك كُنهها عن روحانية محيي الدين ابن عربي.

في شرحه لكتاب «مواقع النجوم» كان دائماً يقول: إنك إذا قرأته بمنظور المنطق والقياس فلن تفهمه بدون معرفة روحانية ابن العربي.

وكتب الشيخ الصلاحي مؤلفاته بلغات التخاطب السائدة في المجتمع العثماني آنذاك وهي: العربية، والعثمانية، والفارسية.

وتُسمّى طريقة كتابة الشيخ الصلاحي (ملما) أي الكتابة باللغتين العربية والتركية.

من أهم مؤلفات الشيخ الصلاحي نذكر:

١ـ «مفتاح الوجود الأشهر في توجيه كلام الشيخ الأكبر».

٢ـ «رسالة المعمّى للأسماء الحسنى».

٣ـ «التمثّل بأسماء النبي ﷺ».

٤ـ «مناجاة الأسماء الحسنى».

ويركز في الكتب الثلاثة الأخيرة على أسماء الله جلّ جلاله، وأسماء النبيِّ الكريم ﷺ.

٥ـ «مرآة الأعلام ومشكاة الأحلام» يفسّر فيه مسألة العبادلة بالحروف الأبجدية.

٦ـ «مرآة الأسماء» وهي الأسماء السبعة الإلهية.

٧ـ «جواهر تاج الخلافة» وفيه يشرح آداب الطريقة وأركانها، ومعنى رمز الملابس الصوفية.

٨ ـ «أصول الأوراد العشاقية».

٩ـ «مدار المبدأ والمعاد».

١٠ـ ««مجمع ثنى ظرافت»، يتناول فيه قواعد نحو اللغة الفارسية.

١١ـ «إطهار أسرار نهام أنوار ختم خاجقان».

١٢ـ «تحفة العشاقية»، وكان قد ألّفه أولاً باللغة العربية، ثم ترجمه بنفسه إلى اللغة التركية.

١٣ـ «حلية حسنين الأحسنين» ويتكون من أربعمئة وخمسة عشر بيتاً من الشعر على طريقة المثنوي، يتناول فيه سيرة الحسن والحسين، سبطي النبيِّ ﷺ.

١٤ـ «الرسالة الرغائبية».

١٥ـ «الرسالة المعراجية».

١٦ـ «شرح الشافية» وهو من تأليف بن العجيب حول قواعد نحو اللغة العربية. ترجمه مع شرحه إلى اللغة التركية.

١٧ـ «ترجمى عشق».

ـ **وللصلاحي ديوانان من الشعر**. الأول بعنوان: «نعوت النبيِّ ﷺ». والثاني ديوان يضم أغلبية أشعاره باللغة التركية، وقليل منها باللغتين العربية والفارسية.

وقدم الشيخ الصلاحي شروحاً لبعض الأشعار من تأليف العرفاء مثل: شرح (القصيدة الخمرية) لابن الفارض، و(البردة) للإمام البوصيري.

كما قام بشرح إحدى قصائد حسّان بن ثابت.

وشرح أيضاً (قصيدة المُنفرجة) لابن النحوي.

بالإضافة إلى شرح بعض أشعار حضرة الإمام علي، والششتري، ومولانا جلال الدين

الرومي، وأبو سعيد بن أبي الخير، وأمير خسروي دهلوي، وشوكت بخاري، وأنوري وخاقاني. . . إلخ.

❊ ❊ ❊



مقبرة الشيخ عبد الله صلاح الدين العشاقي في تكية طاهر أغا في مدينة إسطنبول

كتاب مواقع النجوم

«مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم»، أو كتاب «سر الأسرار ومنتهى علم الأبرار» المسمى بـ: «سفر آدم»

قال الشيخ عنه في «الفتوحات المكية» ١/ ٣٣٤: قيدته في أحد عشر يومًا، في شهر رمضان بمدينة المرية من بلاد الأندلس سنة ٥٩٥ عن أمرٍ إلهي، وهو كتاب يغني عن الشيخ في تربية المريد. [وانظر الكلام بتمامه من كتابنا ٣/ ٥١١].

وقال ابن عربي أيضاً عنه في «الدر الثمين»: هو كتاب عزيز الوجود، لم يُصنّف في فنّه مثلَه.

وسبب تأليف هذا الكتاب كما قال ابن عربي في كتابه هذا:

باب في السبب في تأليف هذا الكتاب وبرنامجه

لما شاء الحق سبحانه وتعالى أن يُبرزَ هذا الكتابَ إلى وجوده، ويُتحفَ خلقَه بما اختزته لهم من لطائفه وبركاته في خزائن وجوده، على يدي من شاء من عبيد الله، حرّك خاطري إلى إنضاء المطيّة من مُرْسِيَةَ إلى المَرِيَّة، فامتطيتُ الرحال، وأخذتُ في التِّرحال مُرافقاً أطهرَ عصبة، وأكرمَ فئة سنة خمسٍ وتسعين وخمس مئة، فلمَّا وصلتها لأقضي أموراً أمّلتها، تلقَّاني رمضانُ المعظّم بهلاله. . . فبينا أنا أتبتّلُ وأتخشّع في بيوت أذنَ اللهُ أن تُرفع، إذْ أرسل إليّ الحقُّ سبحانه وتعالى رسول إلهامه، ثم أردفه مؤيِّداً بما أوحى للابن التقيِّ في منامه، فوافق المنام الإلهام، ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام، وعلمت عند ذلك أنّي كما ذكرته من شاءَ من عبادِهِ في إبراز هذا الكتاب وإيجاده، وأنّي الخازنُ على هذه المعالم والمتحكِّم في هذه المراسم، فنفث في روعي روحه القدسي، وطلع بأفقِ سماء همّتي بدره الرفيع النّدسي، فانبعثَ الروحُ العقلي لتصنيفه، وتوفَّرت دواعيه لتأليفه، ونظر الروح الفكري في تكييفه الرفيع، وحسن نظمه البديع.

أما برنامج الكتاب (مخططه) فقد ذكره ابن عربي أيضاً، فقال:

رتبت الكتاب ثلاث مراتب:

ـ المرتبة الأولى في العناية وهي: التوفيق.

ـ والمرتبة الثانية في الهداية: وهي علم التحقيق.

ـ المرتبة الثالثة في الولاية: وهي العمل الموصل إلى مقام الصدّيق: وهو الذي يرفع الكلم الطيب إلى المستوى الأعلى، ولا يوجد إنْ لم يساعد التوفيق بسلمه الأسنى، المزلف عنده في الآخرة والأولى، وجعلتُ هذه المراتب تجري على تسعة أفلاك تدور من مركز الإهلال إلى مستوى الأفلاك.

منها ثلاثة أفلاك إسلامية، أولها ورابعها وسابعها.

وثلاثة أفلاك إيمانية: ثانيها وخامسها وثامنها.

وثلاثة أفلاك إحسانية: ثالثها وسادسها وتاسعها.

فالثلاث الإسلامية مواقع نجوم البدايات، وما بقي فمطالع أهلّة النهايات.

فالإسلامية جسمانية، والإيمانية نفسانية، والإحسانية روحانية.

وجعلتُ بعد كلِّ فلك إحساني معقله الذي يتعشّقه، ويسكن إليه.

وجعلت الهلال الأول في كلِّ مرتبة هلال محاق.

والهلال الثاني هلال ارتقاب في جميع الآفاق. ولوجود هذين المقامين جعلتُ في كلِّ مرتبة هلالين، وجعلتُ الفلكَ الخامس مَشْرقاً لثمانية أنوار.

وجعلتُ هذه الأنوار تسبح في ثمانية أفلاك: حسيّة وغيبية تدور في الموقع الإسلامي من المرتبة الثالثة.

ثم ختمت الكتاب بفصل شريف فيه مواقع نجوم ومطالع أهلة، توضح مقامات، وترتب أدلّة.

وعزم في هذا الكتاب ألا يودعَ فيه لغيره نثرًا ولا نظماً، فقال:

وعزمت ألا أودع فيه لغيري نثرَ ولا نظماً، ولا أجعل لسواي عليه قضاء ولا حكماً، فأنا في هذا المجموع وغيره أتلقّى من المَلِك ما يردُ به على المُلْك.

لقد كشف الشيخ في هذا الكتاب كنوزاً لم يكشفها غيره، ولم يخش من كشفها، لأن هذه الكنوزَ حرامٌ على من لم يأتِ اللهَ بقلبٍ سليم، فقال:

«فلقد كشفنا كنوزاً في هذا الكتاب ما كشفها أحدٌ من أهل طريقتنا إلاّ صانوها، وغاروا عليها، ولكنّني لمّا علمتُ أنَّ الطُّفيليَّ ليس له منها إلا الذكر، ومعرفة الاسم، لم أُبالِ بذكرها، إذْ نيلُها حرامٌ على من ليس بقلب سليم.

لقد قال ابن عربي قولته فيه:

فليعتمدْ، فإنه عظيمُ المنفعة، وما حملني على أني أُعَرِّفُ بمنزلته إلاّ أنِّي رأيتُ الحقَّ في النوم مرّتين، وهو يقول لي: انصحْ عبادي.

ولمّا كان الكتاب من الإبهام بمكان، فقد عكف عليه علماء الأمة بالشرح والتفسير، فمن أهم شروحاته:

١ـ شرح مواقع النجوم لعبد الرزاق الكاشاني المتوفى سنة ٧٣٦هـ. منه نسخة في مكتبة برلين ٢٩٠٩/ ٧٦٩.

٢ـ شرح مواقع النجوم لحسين بن موسى الكردي المتوفى سنة ١١٤٨هـ.

٣ـ شرح مواقع النجوم لمؤلف مجهول منه نسخة في المكتبة الظاهرية برقم ١٥٠٠.

٤ـ **طوالع منافع العلوم من مطالب مواقع النجوم** (شرح كتاب مواقع النجوم) أخذ المؤلف رحمه الله كتاب ابن عربي مواقع النجوم وراح يشرح الكتاب وأفكاره ومصطلحاته، ولم تكن طريقته شرح كلمات بل عرّج على كل موضوع تتحمله الكلمة، ولم يدع شرحاً لغوياً للكلمات باللغة العربية معتمداً على معاجمها وقواميسها أو شرحاً مصطلحياً معتمد على كتب القوم، فلم يخل الكتاب من شروح لغوية أو اصطلاحية، وقد يرى الموضوع يتحمل أكثر من هذا، يستشهد بما قاله السلف، وما كتبوا عنه، ولم يضن على القارىء، بل أكثر من شرحه هذا، لقد ساق في مؤلفه هذا رسالتين كاملتين لابن عربي هما: كتاب الجلال والكمال، وكتاب الأزل. كما ضمنه رسالة صدر الدين القونوي: تحرير البيان في تقرير شعب الإيمان ورتب الإحسان.

وكان جلُّ اعتماده في شرحه على كتابين:

ـ لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام. وهو معجم للمصطلحات والإشارات الصوفية. تأليف عبد الرزاق القاشاني (ت٧٣٦هـ) وهو شارح لمواقع النجوم كما مرَّ.

ـ الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية تأليف أبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي ت ١٠٩٤هـ.

إضافة لكتاب الفتوحات المكية، وإنشاء الدوائر، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، ولكتاب التعريفات للجرجاني، ولكثير من الكتب غيرها والدواوين.

ويمكن للمرء أن يولّد من هذا السفر الجليل كثيراً من الكتيبات والرسائل.

مخطوطات الكتاب:

١ـ مخطوطة مكتبة راشد أفندي في قيسرية بتركيا، تحمل الرقم ١١٠٣ بخط المؤلف نفسه، وعدد أوراقها (٥٠٦) أوراق، في كل ورقة (٣٥) سطراً. وفي كل سطر (١١ـ ١٢) كلمة.

كتبت بخط نسخي واضح، مهمشة بكثير من الملاحظات والتفسيرات التي أضاءت العديد من الغموض. أما رؤوس الفقرات فقد كتبت بخط أحمر، وكان الاعتماد عليها في إخراج الكتاب.

٢ـ مخطوطة اقسي بمدينة انطاليا، وتحمل الرقم ١٧٧.

٣ـ مخطوطة مكتبة جامعة إسطنبول وتحمل الرقم ٣٣٤٤. نسخت سنة (١١٨٥هـ) وعدد أوراقها (٦٤٩) ورقة.

كما قلت اكتفيتُ في إخراج هذا الكتاب على مخطوطه مكتبة راشد أفندي كونها بخط المؤلف وقد راجعها وضبطها، وأضاف إليها الحواشي والملاحظات.

عملي في الكتاب:

لا أكشف سرًّا إن قلت: إن هذا الكتاب من أصعب الكتب التي حققتها. مما اضطرني إلى مراجعة المخطوط ومضاهاته بعد نسخه أكثر من مرّة بمصادر المؤلف المعتمدة، وربط الكتاب بين أبوابه وفصوله. وقد يكون هذا من بدهيات التحقيق، ولكن المؤلف في الكثير لا يُشير إلى مصدره، وأحياناً يدمج بين مصدرين ويخرج الكلام كما أراده، فأعتمد على

الحدس والتخمين والظن. ومن معايشتي للكتاب استطعت معرفة مصادره المغفلة، ونقولاته المبهمة، وما ذلك إلا بفضل الله ومنّته.

ـ خرّجت الآيات والأحاديث والأشعار والأقوال من مصادرها.

ـ أما الكتاب الأم (مواقع النجوم) فقد أبقيت عليه ضمن المتن كما أراده مؤلفه، ولكنني ميّزته بالحرف الأسود.

ـ استدركت ما فات المؤلف من كتاب المواقع، وأشرت إلى هذا في مكانه.

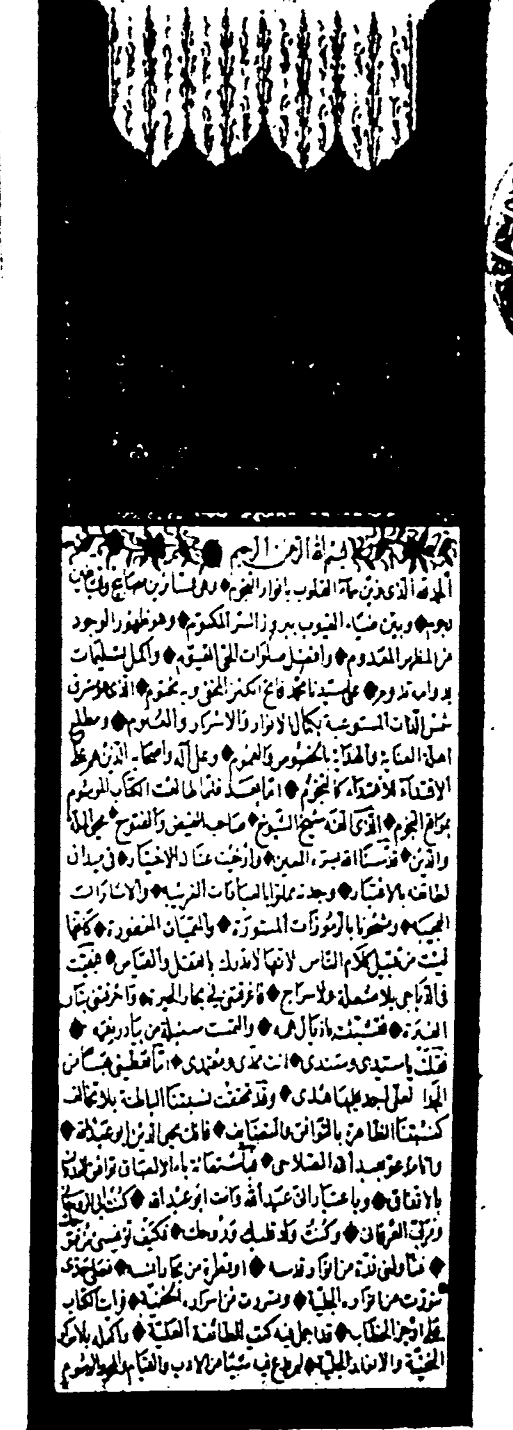
واستكمالاً للعمل العلمي ذيلت العمل بالفهارس الفنية المتعددة.

اللهم لك الحمد.

اللهم تقبل بفضلك ومنّك.

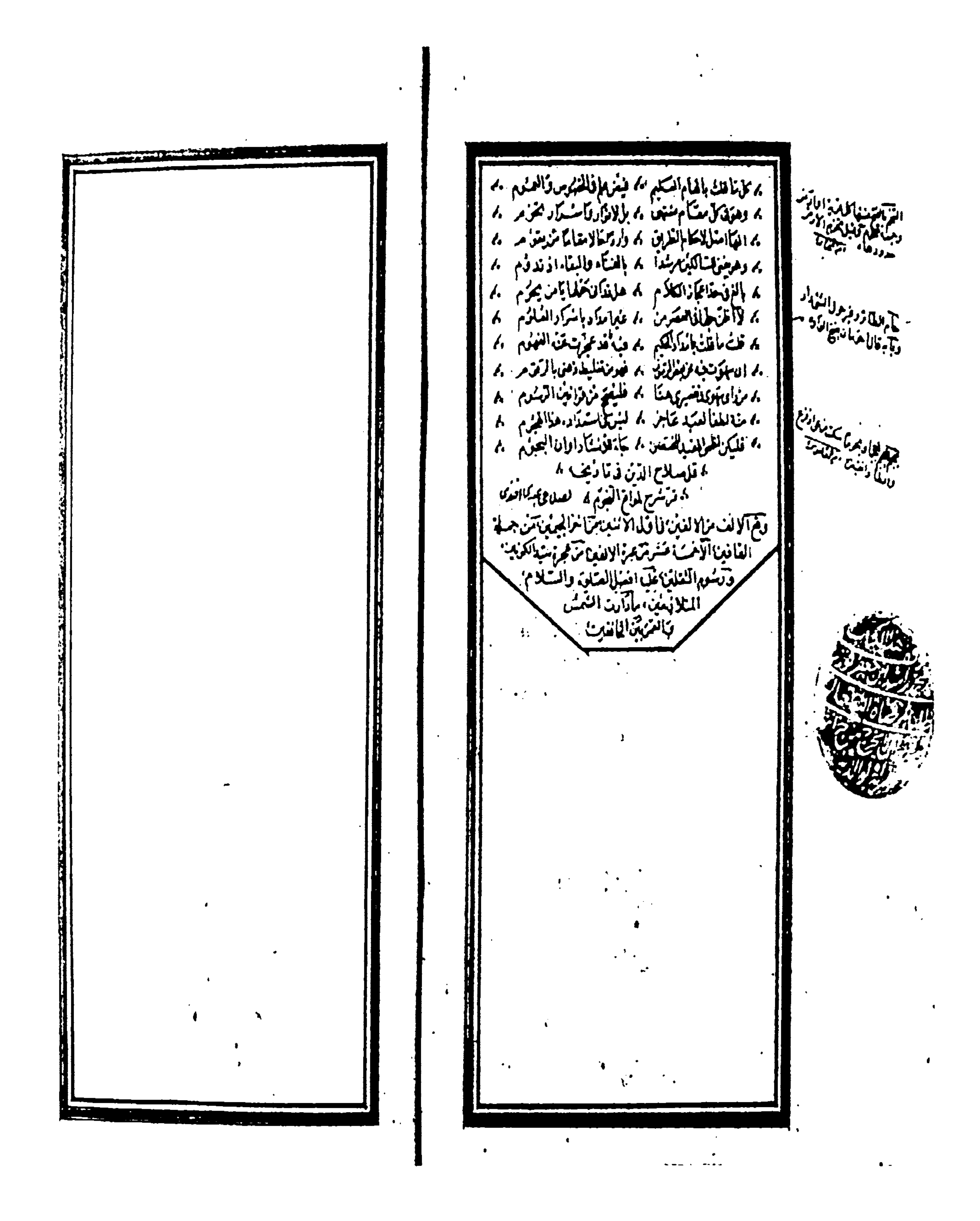
محمد أديب الجادر

نماذج من المخطوطة المستعان بها



راموز الصفحة الأولى من المخطوط

راموز الصفحة قبل الأخيرة من المخطوط



راموز الصفحة الأخيرة من المخطوط

طوالع منافع العلوم من مطالع مواقع النجوم

شرح مواقع النحوم للصلاحي عيدي أفندي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة المؤلف]

الحمد لله الذي زيّن سماءَ القلوبِ بأنوار النجوم، وهي للسائرين مصابيحُ وللشياطين رجوم، وبيّن ضياءَ الغيوب ببروز السرِّ المكتوم، وهو ظهورُ الوجود من المظهر المعدوم، وأفضلُ صلوات الحيِّ القيّوم، وأكملُ تَسليماتٍ بدوامه تدوم، على سيِّدنا محمد فاتحِ الكنز المخفيِّ وبه مختوم، الذي هو مشرقُ شمس الذَّاتِ المستوعبة بكمالِ الأنوار والأسرار والعُلوم، ومطلعُ أهلَّة العناية والهداية بالخُصوص والعموم، وعلى آله وأصحابه الذين هم على الاقتداءِ للاهتداء كالنُّجوم.

أما بعد، فلمّا طالعتُ الكتابَ الموسوم بـ: «**مواقع النجوم**»، الذي أَلَّفَهُ شيخُ الشيوخ صاحب الفيض والفتوح، مُحيي الملّة والدين، قدّسنا اللهُ بسرِّه المعين، وأَرخيتُ عنان الاختيار، في ميدانِ لطائفه بالاعتبار، وجدتُهُ مملوءًا بالعباراتِ الغريبة، والإشاراتِ العجيبة، ومَشحونًا بالرُّموزات المستورة، والمُعمّياتِ المغَفورة، كأنَّها ليستْ من قبيل كلام الناس؛ لأنَّها لا تُدركُ بالعقل والقياس، فبقيتُ في الدَّياجي بلا مشعلةٍ ولا سراج، فأغرقتني في بحار الحيرة، وأَحرقتني بنار الغيرة، فتشبَّثْتُ بأذيال همه، والتمستُ سنبلةً من بيادر نعمه، فقلتُ: يا سيدي وسندي، أَنت مُمدّي ومُعتمدي، أَما تُعطيني قبسًا من الجدا؟ لعلّي أجدُ عليها هدًى، وقد تحقَّقتْ نسبتنا الباطنة بلا تخالف، كنسبتنا الظاهرةِ بالتَّوافق والتَّضايف؛ فإنَّك مُحيي الدين أبو عبد الله، وأنا مدعوٌّ بعبد الله الصَّلاحي، فباستعانة باءِ الإلصاق، توافقَ العددانِ[1] بالاتفاق، وباعتبار أنّي عبدُ الله وأنت أبو عبد الله، كنتَ أبي الرُّوحاني ومربّي العرفاني، وكنتُ ولدَ قلبك وروحك، فكيف تؤيسني من فتوحك؟ فناولْني ذرةً من أنوار قدسه، أو قطرةً من بحار أُنسه، فعلى حَدّي تنوّرت من أنواره الجلية، وتسرّرْتُ من أسراره الخفية، فرأيتُ الكتاب على أوجز الخطاب، قد أجملَ فيه كتبَ الطائفة العلية، وأكمله

---

(١) أي أنّ القيمة العددية بحساب الجُمّل لكلمة: (محيي الدين أبو عبد الله) وهي (٢٧٥) تساوي القيمة العددية لكلمة: (بعبد الله الصلاحي) وهي أيضًا (٢٧٥).

بالأسرار الخفية والأنوار الجلية، لم يدع فيه شيئًا من الأدب والقيام والمحو والرسوم[٢/ب] ولا من السَّبب والمقام والصَّحو والعلوم، إلاّ وأودعَها بأقصر العبارة وأَخصر المفهوم، فبهمَّته وقع في شرحه ابتداري، مع عدم اقتداري، بحسب وسعي واستعدادي، ليكون بدورًا في معادي، ونورًا لفؤادي، وما توفيقي ورشادي، إلاّ بالله الهادي، وعليه توكُّلي واعتمادي، وسمَّيتُه: «**طوالع منافع العلوم من مطالع مواقع النجوم**» فقلتُ بمعونةِ الله الكريم، على بركة الله العظيم:

* * *

[الكتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم أول شرح الحرف الباء وهي منالٌ من نفس على مسألته، وتنجح لدى طلبته، وأَنْ أُقيّدَ له كتابًا بخطّي ممّا وضعناه في الحقائق الإلهية، والرقائق الروحانية، ثم جرى منه ـ أكرمَهُ الله ـ في أثناء المجلس كلامًا قال فيه: إنّه اختلسَ من نفسه، ونُودي في سرِّه من عالم قدسه، وقيل له في ذلك الخطاب المذكور، المتكنّف بالنور: إنّ الأشياء ظهرتْ بالباء، والباءُ فيها أمرٌ ما، قال: فتحيَّرتُ، فإنَّ كلَّ أَحدٍ لا يقدرُ على فكِّ العمى. قال: قامتْ بي الحيرةُ، والحضرةُ من عادتها الغيرة، قيل لي: اضربْ عشرةً في عشرة، ثم سدلَ الحجاب، وارتفعَ الخطاب، ورجعتُ بهذه الزيادة، إلى عالم الشهادة، فلمَّا عرضَ علينا ما شوّقه به في عالم مثاله، وخُوطب به من خزانة خياله، أردنا أن نعرفَ له عن أعجام هذا الكلام، ونُلحقه بمرتبته في علم الإلهام، فقلتُ: الحمد لله بالله، فإنّه أثبتُ لعيني، وأبقى لكوني، وفي بقائي ظهورُ سلطانه، وشهودُ إحسانه، ولولا باؤه ما ظهر أثره، ولا النجمُ زوّج ببشر، وصلّى الله على محمد أَب الآباء، المشفوق بالباء، وعلى آله وسلم كثيرًا.

أما بعد، يا ولي أبقاكَ الله، فإنَّك قلتَ لي إنّه قيل لك: الأشياءُ ظهرتْ بالباء، والباءُ فيها أمرٌ ما، فتحيَّرت فيما قيل لك: اضربْ عشرةً، فاعلمْ أنَّه[1] قد جمع لك في هذا الخطابِ لُباب الحكمة الإلهية، ونبَّهك على الغاية التمامية، وذلك أنَّ الباءَ وهي أولُ حرفٍ نطقَ به الإنسان، وفتح به فمَه، وقد رفع اللهُ قدرَها، وأعلى شأنَها، وأظهر برهانَها بجعلها مُفتتح كتابه، ومبدأَ كلامه وخطابه، ومن معانيها الوصلُ والإلصاق، أي تعليقُ أَحدِ المعنيين بالآخر، وهي من الحروفِ الجارَّةِ الموضوعةِ لإفضاء معاني الأفعال إلى الأسماء، والاستعانةُ مجازٌ عن الإلصاق، والسببيةُ فرعُ الاستعانة، والباءُ الداخلة على الاسم الذي لوجودِهِ أثرٌ في وجود متعلّقها ثلاثة أقسام، لأنَّها إن صحَّ نسبةُ العامل إلى مصحوبها، فهي باء الاستعانة، نحو كتبتُ بالقلم، وتُعرف بأنَّها الدَّاخلةُ على أسماء الآلات، وإلاّ فإنْ كان التعلُّقُ إنَّما وجد لأجل وجود مجرورها، فهي باءُ العلّة، نحو ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا ﴾ [النساء: ١٦٠] وتُعرفُ

---

(١) في الهامش: فقلت لها.

أيضًا بأنّها الصالحة غالبًا لحلول اللام محلّها، وإلاّ يكن المتعلّقُ كلَّ ذلك، فهي باءُ السببية نحو ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] فالباء في قوله تعالى ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] للمصاحبة، أي تُنبتُ ودهنُها فيها، وباء المصاحبة والملابسة أكثرُ استعمالاً من الاستعانة، لا سيما في المعاني [وما يجري مجراها من الأقوال].

واختلف في باء البسملة، فعند صاحب «الكشاف» للمُلابسة كما في: دخلتُ عليه بثياب السفر، ولها معنيان: المقارنة والاتصال.

وعند البيضاوي للاستعانة، كما في: كتبتُ بالقلم، فعلى الأول الظرفُ مستقرٌ والتقدير [٣] ابتدىء مُلابسًا باسم الله ومقارنًا به ومصاحبًا إياه.

وعلى الثاني: لغو، والتقدير: أبتدىء باسم الله، أي أستعينُ في الابتداء باسم الله.

والأول أَولى لسلامته من الإخلال بالأدب لما في الاستعانة من جعلِ اسم الله آلةً للفعل، والآلةُ غير مقصودة لذاتها، بل لغيرها.

وقيل الاستعانة أولى؛ لأنَّ الفعل لا يوجد [إلاّ بها]، وباءُ الإلصاق إمّا حقيقة نحو: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] أو مجاز نحو ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ﴾ [المطففين: ٣٠].

والإلصاق أصلُ معاني الباء بحيث لا يكون معنىً إلاّ وفيه شمّةٌ منه. كذا في «الكليات»[(١)].

وقال الشيخُ الأكبر قدّسنا الله بسرِّه الأنور في تحقيق الباء: إنَّ الباءَ أولُ موجودٍ، وهو في المرتبة الثانية من الوجود، وهو حرفٌ شريف؛ فإنّه العدلُ الذي قامت به السموات والأرض وما بينهما، وإنّه مِنْ شرفِهِ وتمكُّنه من طريق مرتبته افتتح الحقُّ به كتابه العزيز فقال ﴿بسم الله﴾ فبدأ بالباء، وهكذا بدأ بها في كل سورةٍ، ولمّا أراد اللهُ أن ينزلَ سورة التوبة بغير بسملة ابتدأ فيها بالباء فقال: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١] فبدأ بالباء دون غيرها من الحروف.

وكان شيخُنا وإمامنا أبو مَدْين[(٢)] رضي الله تعالى عنه يقول ما رأيت شيئًا إلا رأيتُ الباءَ عليه مكتوبةً. كأنّه يقول: في كلِّ شيء بي قام كلُّ شيءٍ، فكانتِ الباء في إزاء كلِّ شيءٍ.

---

(١) الكليات ١/ ٣٩٠ـ ٣٩٢. وما بين معقوفين مستدرك منه.

(٢) أبو مدين التلمساني شعيب بن الحسن، من مشاهير القوم، أصله من الأندلس، أقام بمدينة فاس، توفي بتلمسان سنة (٥٩٤هـ) وقد قارب الثمانين.

وقيل للعارف أبي بكر الشِّبلي[١]: أنت الشبليُّ؟ فقال: أنا النقطةُ التي تحت الباء. يُشير أنَّه كما تدلُّ النقطةُ على الباء وتميِّزُها من التاء والثاء وغير ذلك، أدلُّ أنا على السبب الذي عنه وُجدت، ومنه ولِدْت، وبه ظهرتُ، وفيه بطنت.

واعلم أنَّ الباءَ حرفُ اتِّصال ووصلة، وهو من عالم الشهادة والظهور، وله من المراتب المرتبةُ الثانية، وهو[٢] حرفٌ مجهور، وله شركةٌ مع الميم، ولهذا قيل لك في الرُّؤيا: الباء فيها أمرٌ ما، فالميمُ أيضًا حرفُ وصلةٍ، وهو من عالم الشهادة والظهور.

وله من المراتب الثانية من التثنية إلا أنّه حرفٌ مَهموس الشدّ ذلك النطق به، والشدُّ يقتضي لك أنَّ فيه حرفًا آخر، وهو نونُ التنوين الذي في قوله: (أَمرٌ) فقلبتْ ميمًا، وأُدغمتْ في الميم من قوله (ما) وهذا هو المقام الذي يقال فيه[٣]:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

وعن هذا المقام سُئل الجُنيد[٤]، فقال[٥]:

وغنّى لي من قلبي وغنَّيتُ كما غَنا
وكنّا حيثُ ما كانوا وكانوا حيث ما كنَّا

وقال الآخر: أنا الحق.

وقال الله فيه: «كنتُ سمعَهُ وبصرَه»[٦].

---

(١) أبو بكر الشبلي: (٢٤٧ـ ٣٣٤هـ). نسبته إلى قرية شبلة من قرى ما وراء النهر، ومولده بسر من رأى، ووفاته ببغداد، واختلف في اسمه. كان والي دنباوند، ثم ترك الولاية، وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح، له شعر جيد سلك به مسلك المتصوفة.

(٢) في الهامش: والباء.

(٣) صدر بيت للحلاج، الديوان ٦٥، عجزه: نحن روحان حللنا بدنا.

(٤) الجنيد بن محمد البغدادي أبو القاسم: مولده ومنشأه ووفاته ببغداد (٠٠ ـ ٢٩٧هـ) أول من تكلّم بعلم التوحيد ببغداد، عُدَّ شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصونًا من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شبة الغلاة، سالمًا من كل ما يوجب اعتراض الشرع.

(٥) البيتان لأبي بكر الشبلي، انظر ديوانه صفحة ١٢٥، وطبقات الأولياء للسخاوي.

(٦) روى البخاري في صحيحه (٦٥٠٢) في الرقاق، باب التواضع عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «قال الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بحربٍ، وما تقرّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ من أداء ما افترضت عليه، ولا يزال يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، وإن استعاذ=

وهو تصييرُ الذاتَيْن ذاتًا واحدًا في العين، وكأنَّهما ذاتٌ واحدة في النطق، ولولا الشدّ ما عرف أحدٌ أنّهما ذاتان؛ ولكن في عالم الشهادة ذاتٌ واحدة، كما نقله أنَّ إحياء الموتى ليس إلاّ لله تعالى، ثم رأيناه عند نفخ عيسى عليه السلام في الطائر، فكان طيرًا، فما وقع في الشهادة، ولا أَبصر سوى ذات واحدة وهو عيسى؛ ولكن أعطى الفعل والأثر بأنَّ ثمةَ ذاتًا أُخرى عنها كان هذا الفعل، فهما ذاتان.

فالشدُّ الظاهر في النطق في الحرف هو بمنزلة الأثر، والعقلُ يدلُّ على أن ثمة ذاتًا أخرى غير ما شاهدناه، فأَبنّا أيضًا في هذا الكشف بتشديد ما يقولونه أهلُ السُّكر من الاتحاد.

ثم نسبةُ النون المدغمة من الميم نسبةٌ قريبة منها أنها من العالم المهموس، مثل الميم، ولها من المراتب الخمسة، وهي الخمسون في العشرات، وهي المرتبة الثانية [٣/ب] للفردية، كما كانت للميم المرتبةُ الثانية للتثنية والشفعية؛ فإنَّ لها من المراتب الأربعة، وهو الأربعون في العشرات، فلها المجاورةُ في العدد، فلهذا أُدغمت فيها وخفيتْ، وأشبهتِ النونُ الباءَ من حيث المرتبة الثانية، وهي أَقوى شبهً بالباء في المرتبة من الميم، فإنَّ الباء ثانيةُ الوحدانية، والنون ثانيةُ الفردانية، والفردُ أقرب إلى الوحدانية، والوترية من الزوج، فإنه كهو؛ فلهذا احتملتِ الباءُ أن تُدغم النون في الميم بشبهها من جهة الأحدية، والذي يختصُّ به كلُّ واحدٍ من هذه الثلاثة ما يختصُّ به الآخر، وذلك أن الباء اختصَّتْ بالأزلية، وليس لأحدٍ ذلك المقام؛ لأنها في المرتبة الثانية من وجود خالقها، والأولية على خالقها محالٌ، فبقيتِ الأوّلية لها، ولهذا ينشـأ العددُ منها، فإن الواحد لا يُقال فيه إنه عدد، فإذا جاءتِ الباء، وهي المرتبةُ الثانية ظهرَ وجود العدد.

والذي تختصُّ به الميم هو أنَّ أولها منعطفٌ على آخرها مثل الواو والنون، فأشبهت النون في هذا الباب، وحكمةُ هذا العطف وهذه الدائرة قد ذكرناه في كتاب «ستة وتسعين»[1]،

= بي أعذته، وما تردّدت عن شيء أنا فاعله تردّدي عن نفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءَته».

وهو من الأحاديث المتكلّم فيها من صحيح البخاري، وهو حديث صحيح بطرقه وشواهده، وهو أشرف حديث في صفة الأولياء..

(١) هو كتاب «ستة وتسعون في الكلام على الميم والواو والنون» قال ابن عربي: تكلمنا فيه على الميم الواو والنون؛ لانعطاف أوائلها على أواخرها [هكذا: م ي م، واو، ن و ن]. كتاب الشيخ الأكبر صفحة ٢٩٠.

تكلّمنا فيه على الواو والنون والميم خاصة، لكنَّ الذي تختصُّ به الميم مرتبة لتثنية الشفعية ليست لأحدٍ غيره.

ومن خواصِّ هذه النون المذكورة أنَّها من عالم الأنفاس والروائح، فلها طريقٌ في الخيشوم، وليس لغيرِها ذلك، فهو حرفٌ شريف، وإنَّما كانت الباءُ مجهورةً من العالم المجهور لأنَّها أصلُ الظهور، وهي الثوبُ الذي على موجدها، ولهذا خرجتْ على صورته وبكلمته، وخفي هو بظهورِها، فلم تتعلّق معرفةُ العارفين إلاّ بالباء، ولا شهدتْ أبصارُ الشاهدين إلاّ الباء، ولا تحقَّق المتحقِّقون إلاّ بالباء، فهي كلُّ شيءٍ، والظاهرةُ في كلِّ شيءٍ، والساريةُ في كلِّ شيءٍ، وبها كان كلُّ مجهور، وغيبها موجدها، فلهذا كانتْ من العالم المجهور.

وإنَّما كانت الميم والنون من العالم المهموس من أجلِ الباء؛ فإنَّهما ظهرا في العين عن الباء، وهما على الحقيقة عن غيب الباء الذي هو الإذن العالي، والأمرُ المطاع، فنسبتنا إليه لا إلى الباء، فلهذا النسبُ كانتْ من العالم المهموس، وهو الخفيُّ.

واجتمع الكلُّ في كونهم حروفَ اتِّصالٍ ووصلة، فالباءُ والميم اتَّصلت بهما الشفتان بعد افتراقهما، وهو شأنُ المحبّين إذا اجتمعا، والوصلة إذا تعانقا وامتزجا. والنون أيضًا حرف اتِّصالٍ والوصلة؛ لأنَّ اللسان اتَّصلَ عندها بالحنك الأعلى، غير أنّه بين اتِّصالين فرقان، اتِّصال النون في العالم الأوسط، عالم المثال والخيال الروحاني العلوي، واتِّصال الباء والميم في عالم الشهادة، وإن كان ذلك ألطفَ من طريق أنّه أقرب إلى الروحانية والغيب، فهذا أتمُّ لأنَّه من باب النيابة والاستخلاف، ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤].

ولمّا تحيَّرَ المكاشفُ في هذا الأمر وما عرفه، وقال له في خطابه: اضربْ عشرةً في عشرة، فبالضرورة هي مئة، فلهذا قصر إلى العشرة دون غيرها من الأعداد.

فاعلم أنَّ العشرةَ في العشرة هنا في الضرب، وخرجَ منها عقدٌ واحد وهو مئة، وهو في المئين بمنزلةِ الواحدِ في الآحاد، والعشرة في العشرات، فصار الشبهُ بين الواحد [٤] والعشرة والمئة واحدًا، فإنَّ الواحدَ رأسُ الآحاد، والعشرةَ رأسُ العشرات، والمئةَ رأس المئين، فما دلَّتْ من الوحدانية، ولكنَّها القائمةُ من اثنين، كما تقدّم في الذاتين في حرف الميم وإدغام النون فيها كما ذكرناه.

فصارَ عشرةً في عشرة بيانٌ لما قال له في الباء وتشديد الميم، وتحيّر فيه، فكما تقول واحدٌ فهما واحدان، وتضربُ الواحد في الآخر فيظهر واحدًا، وهذا الواحدُ الخارج ليس بواحدٍ خالص؛ فإنَّه نتيجةٌ بخلاف الواحد، كذلك العشرةُ في العشرة، ظهرت منها مئةٌ واحدةٌ، فصارتِ العشرةُ بيانًا للباء.

ثم اعلمْ أنّ قصده للعشرة بالضرب في العشرة كأنَّه يقول: اضربْ ذاتك في ذات مُوجدك؛ فإنَّكَ مخلوقٌ على صورته، وقامتْ صورةُ الإنسان من عشرةٍ، فالذاتُ الغيبية التي هذه صورتها عشرةٌ، فإذا ضربتَ ذاتك في ذاتِهِ من طريق العشرية كانتْ مئة العُشر، فإن كان الخارجُ في هذا الضرب في عالم الحسِّ فهو أنت هذه المئة لا هو، وهي درجاتُ الجنة مئةُ درجة، وإن كان الخارجُ في هذا الضرب في عالم الغيب فهو الهو لا أنت هذه المئة، وهي مراتبُ الأسماء التسعة والتسعين اسمًا، والواحد المئة الذي غيّبَ عن الخلق في عالم الألفاظ، فلكلِّ اسمٍ درجةٌ من الجنة، فالدرجاتُ لك؛ لأنَّك الذي ترتقي فيها، والأسماءُ له، لأنَّها المؤثرةُ الناصبةُ لهذه الدرجات، فقد تبيَّن لك لماذا قصرتِ العشرةُ دون غيرها.

ولسرٍّ آخرَ وهو أن مراتبَ الأعداد أربعةٌ: المرتبةُ الأولى الآحاد، والثانية العشرات، والثالثةُ المئون، والرابعة الآلاف، وما ثمَّة خامسةٌ أصلاً. فالعشرةُ هي المرتبة الثانية من هذه المراتب، والباءُ قد عرفتَ أنَّها اثنين؛ لأنَّها بعد الألف، فلهذا لمّا تحيّرتَ في الباء جعلَ لك ـلاً عنها العشرة، فلكلٍّ واحدٍ منهما ـ أعني من الباء والعشرة التي هي بدلٌ منها ـ حظٌّ في لأولية بوجه، وحظٌّ في التثنية بوجهٍ، فتصرّف فيها كيف شئتَ؛ فإنَّه لا تحجيرَ عليك، وهذا قد تبيّنَ لك حقيقةَ ما خُوطب به، فليتكلَّمْ في كون الأشياء المتعدِّدة ظهرت من الباء دون غيرها؛ فإنَّ في الباء دعوًى من حيث بقاء الرمم، فإنَّها لا تعطي الفناء مثل اللام، ولهذا تقول بالاستعانة، وكذلك التبعيض وكذلك الإلصاق، وقد تنوب منابَ فاءِ الظرف، وتكونُ زائدةً، فلها وجوهٌ جمَّةٌ كلُّها تعطي البقاء، فهي تدلُّ على المحجّة، تقول: حمدتُ الله بالله، فأثبتَّ نفسك حامدًا، غير أنَّكَ عجزتَ عن القيام بحمده، حتى استعنتَ به، كما تقولُ: كتبتُ بالقلم، فأثبتَّ نفسَك كاتبًا، لكن استعنت على كتبتك بالقلم؛ ولذلك قال تعالى ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العلق: ٤] فعلَّمَ الخلقَ كلَّهم بالقلم، وهو العدلُ والحقُّ الذي قامتْ به السموات والأرض، وهو العقل الأول، وهو الحقيقةُ المحمدية، وهو الباء، فكما تقول: بالحقِّ ظهرتِ الأشياء، كذلك تقول: بالباء ظهرتِ الأشياء؛ لأنَّ الباء اسمٌ لهذه الحقيقة المعقولة، كما أنَّ

من أسمائها ما ذكرناه وهو: القلم، والحق، والعدل، والعقل فهذه كلُّها أسماءٌ لهذه الحقيقة الذي اسمها الباء، وأحسنُ أسمائها الباء من طريق ظهور الأشياء بها؛ ولأنَّ الباء تعطي [٤/ب] الإلصاق، تقول: مررتُ بالمسجد، أي ألصقتُ المرورَ به، وإنمَّا ظهرتِ الأشياءُ بالباء، فإنه واحدٌ، ولا يصدرُ عنه إلاّ واحدٌ، وهو الصحيح، فكان الباء أول شيء صدر منه، فهي ألفٌ على الحقيقة، وحداني من جهة ذاتها، وهي باءٌ من جهة أنَّها ظهرتْ في المرتبة الثانية من الوجود، فلهذا سُمّيت باءً حتى تمتازَ عنه، ويبقى اسمُ الألف له ولظهورها.

قلنا: إنّها حرفٌ مجهور من الجهر، وهو الظهور، فلمّا كان في المرتبة الثانية، والواحدُ لا يُقال فيه عددٌ، والاثنان يقال فيه عدد، والباءُ اثنان من جهةِ المرتبة، فهي عددٌ، والأشياء عددٌ، فعددُ العدد من العدد، وهو الباء.

وبقي الواحدُ الأحد، وبقي في أحديَّتِهِ مُقدَّسًا منزَّهًا غيرَ أنَّ هنا نكتةً، وهو إنما سُمّي باء من الباه، فقلبتِ الهاءُ همزةً رمزًا، وهو في الكلام كثير، لأنَّ الهمزةَ أختُ الهاء، تبدلُ في كلام العرب الواحدة من الأخرى، والباء في اللسان معناه النكاح، وكذلك الباه، فالباءُ على الحقيقة بلا هو هو النكاح، وإنّما جاءتِ الهاءُ في آخر الكلمة إشارةً لأهل الإشارات أنَّ الهاءَ هو الباء، والباءَ هو الهاء، فقالوا الباء كأنه يقول الباه هو، أي هو الباء، ولمّا كان الوجودُ المحدثُ نتيجةً، فلا بدَّ من أصليْنِ، وهما المقدّمتان تنكحُ أحداهما[1] الأخرى، وهو الرابطُ للمقدّمتين، فتظهر النتيجة.

فكذلك لمّا توجّه الحقُّ على هذا الباء، وهو الموجودُ الثاني، قابله من حيث الوجه، فامتدَّ منه ظلُّ الكون، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] فامتدَّ العالمُ عن الباء عند مقابلة الحقِّ امتدادَ الظلِّ من الجسم عند مقابلة الشمس، فكما خرجَ الظلُّ على صورة الممتدّ منه، كذلك خرجَ الكونُ على صورة الباء، فلهذا يقولُ العارف: ما رأيتُ شيئًا إلاّ ورأيتُ الباءَ عليه مكتوبةً، وهو أنَّه رأى صورةَ الباء في كلّ شيءٍ يكون عنها، لأنَّ كلَّ شيءٍ ظلُّها، فهي ساريةٌ في الأشياء، ولهذا ذكرَ الله تعالى أن الظِّلالَ تسجدُ له بالغدوِّ والآصال[2] لميلِ الشمس وظهور الظلّ، فإنَّ النورَ اكتنفكَ من جميع الجهات، وهو حد الاستواء اندرجَ

---

(١) في الأصل أحديهما.

(٢) هو من قوله تعالى في سورة الرعد (١٥): ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ۩﴾.

ظلُّك في نورك، كما يفنى الكونُ عند ظهور الحقيقة، فلا يبقى له أثرٌ في أيِّ مقام كنت، إن كانَ في مقام الذكر، فيفنى الكونُ عن الذكر، وإن كان في مقام المُشاهدة يفنى في المشاهدة، فالمقصودُ أنَّه ليس للكونِ ظهورٌ أصلاً عند تجلّي الحقيقة، وإنّما ظهورُهُ بالباء؛ لأنَّه ثوبُها، والكونُ غيبٌ فيها، وهي غيبٌ في الحقِّ، فهو ثوبها، وإنَّ الكونَ ينسلخُ منها، وهي لا تنسلخُ منه كما انسلخت هي من هوية موجدها

عطس رجلٌ بمحضر الجُنيد، فقال: الحمدُ لله، فقال الجُنيد: أَتمَّها كما قال الله ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] فقال الرجل: يا سيدنا، ومن العَالم حتَّى يُذكرَ مع الله؟ فقال الجُنيد: الآن قله يا أخي؛ فإنَّ المُحدثَ إذا قُرِنَ بالقديم لم يبقَ له أثرٌ، فروحانيةُ الاستعانة كونُ وجود الكون موقوفًا عليها ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٦٤] كما لا يتصوّر نجارة من غير نجّار بلا قدوم.

والمرتبة الثانية أمرٌ حقيقي لا بدَّ منه، ولا يمكنُ غيره، كما أنَّ الثلاثةَ من المُحال أصلاً أن تتقدّم على الاثنين، ولا الأربعة على الثلاثة، فمتى ما أرادَ الواحدُ أن يُظهر عينَ الثلاثة فلا بدَّ من مساعدة الاثنين، فإن لم يوجد[ه] عين الاثنين يبقى الواحدُ غيرَ متمكّنٍ من إيجاد الثلاثة دون الاثنين، فهذه روحانية الاستعانة في الباء، وإنمّا جعلتِ النقطةُ دليلاً عليها لكونها تلتبس صورتُها بصورةِ ظلِّها، فيتخيَّلُ الكون أنَّه هو قام بنفسه، ولا يعرف أنَّه ظلٌّ، فإذا اندرجَ ظلُّ لباء في الباء تبيّن له بكونه لم يندرجْ في النقطة أنَّ ثمة أمرًا زائدًا عليه، وهو الباء الذي النقطةُ دليلٌ عليه.

والنقطةُ رأسُ الخطِّ، ومبدأُ كلِّ شيءٍ، فأعطيت للباء؛ لكون الباءِ مبدأ أولاً، وجعلتْ من أسفل لأنَّ صدورَ الكون من الباء إنَّما يظهرُ في السفل من مقام الباء، فتكونُ النقطةُ بين الباء وبين الكون.

والنقطة عينُ التوحيد، لأنه رأس الخط، فهو حقيقةُ الموجود، فكان التوحيد بين الكون وبين الباء حاجزًا يمنع الباءَ عن الدعوى، ويمنع الكونَ من الشركة، فبقي التوحيدُ معصومًا في الخلق، فالأشياء كلُّها ظهرتْ بالباء، فما من شيء إلاّ والباء عنده، فما من شيءٍ إلاّ ونقطة الباء فيه، ولهذا قيل[١]:

---

(١) الأبيات لأبي العتاهية، الديوان ١٠٤.

١ـ وفـي كـلِّ شـيءٍ لـه آيـةٌ تـدلُّ علـى أنَّـه واحـد

وهو النقطة التي تدلُّ على التوحيد، ولهذا قال هذا القائل بعينه:

٢ـ أيا عجبًا كيف يُعصى الإله أم كيف يَجحدُهُ الجاحدُ

٣ـ ولله في كلِّ تحريكة وتسكينةٍ علمٌ شاهدُ[١]

فقال: (كيف يجحده الجاحد): وهو ظاهر، يعني النقطة عندما ينظر الكون إلى الباء الذي صدر منه، فلا يراه إلاّ بالنقطة، ولا يُوجده الآخر إلاّ بالنقطة، وهي نقطةُ الإذن في قوله لعيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] فلولا النقطة ما تمكن للباء أثرٌ ظاهر في الكون، وهو قوله تعالى: «وكنت له يدًا»[٢] ومؤيدًا في الحديث الذي جاء فيه «كنتُ سمعَهُ»[٣] فلا يتمكّنُ الجحدُ لوجوده، ولا تتمكّن المعصيةُ لتجلّيه، وهو العلمُ الشاهد الذي له في كلِّ تحريكةٍ وتسكينةٍ، يشهد له بالأثر الوحداني.

وإنَّ الباء اقتضتها الحقائقُ، فلا بدَّ منها، فهي بالنقطة، كما أنت بالنقطة.

وأمّا روحانية الإلصاقُ في الباء، ومعنى الإلصاق هو أن تُلصقَ الأثرَ بالذي بسببه وجد الأثر، فتقول: مررتُ بالمسجد، فألصقتَ مرورَك بالمسجد، كذلك قال: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧] فألصق الذهاب بالنور، والنورُ هو الباءُ الذي هو نورُ السموات والأرض، لأنّها الحقُّ الذي قام، ومعنى قام: ظهرَ في عينه وثبت، ولهذا كنّى عنه بالنور لظهوره، فلمّا كان فيه هذا الإلصاقُ المفعول المعنوي، لهذا سُمّي بالباء؛ لأنّ الباء تُعطي الإلصاق.

وأمّا روحانية الظرف فيها لكونها تنوب منابَ فاء الباء، وهي من أعجبِ الحروف، تقول: نزلتُ بموضع كذا، ومعناه في موضع كذا، فالباءُ في هذا الموضع ظرفٌ، لأنّها بدلٌ من فاء الياء، والظرفية للباء حكم صحيحٌ، فإنّا صادرون من قوّتها، وقد كنّا موجودين فيها قبل وجودنا في أعياننا؛ لأنَّ الأشياء لها في الوجود أربعُ مراتب، هذه الواحدةُ منها، وهو الوجودُ في الذهن، وبهذا نقول: كنّا في علم الله قبل وجودِ أعياننا، وكنّا بحيث يَعلمنا، فكانت

(١) في ديوان أبي العتاهية: علينا وتسكينة شاهد.

(٢) لم أجد الحديث في المصار التي بين يدي.

(٣) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٣٣).

الظرفية حقيقةً في الباء، وقد تبيَّن هذا بانسلاخ الكون من الباء واندراجه فيه عند إحاطة النور في الاستواء بالباء في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾ [الفرقان: ٤٥] ولا يقع المدُّ [٥/ب] والنشر إلاّ في مطوًى مقبوضٍ، فكان مقبوضًا في ذات الباء، وقال: ﴿ وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ۩ ﴾ [الرعد: ١٥] للميل، فقد بانتِ الظرفيةُ بهذا كله.

وممّا ذكرناه من فاء الباء، وشرف الظرفية في نفسه هو أنني كنتُ ـ سبحانه ـ في شهر رمضان سنة سبعٍ وتسعين وخمسمئة، فأُريتُ ليلةً كأنيّ أنكحت نجومَ السماء كلها، فما بقي نجومٌ في السماء إلاّ نكحتهُ بلذَّةٍ عظيمة روحانية، ثم لمّا أكملتُ نكاحَ النجوم أُعطيتُ الحروف، فنكحتُها كلَّها في حالِ إفرادها وتركيبها، وشخص لي حرفٌ في الذي هي فاء الباء الظرفية، وأُعطيت فيها سرًّا إلهيًا يدلُّ على شرفها، وما أودعَ الله من الجلالِ عندها، وعرضتُ قصّتي هذه على رجلٍ عارفٍ، كان بصيرًا بالرؤيا وعبارتها، وقلتُ للذي عرضتُها عليه: لا تذكرني. فلمّا ذُكر المنامُ له استعظمَ ذلك، وقال: هذا هو البحرُ الذي لا يُدركُ قعرُه، صاحبُ هذه الرؤيا يفتحُ له من العلوم العلويةِ، وعلومِ الأسرار، وخواصِّ الكواكب والحروف ما لا يكون بيد أحدٍ من أهل زمانه. ثم سكتَ ساعةً وقال: إنْ كان صاحبُ هذه الرؤيا في هذه المدينة، فهو هذا الشابُ الذي وصلَ إليها، وسمّاني، فبهتَ صاحبي، وتعجَّب، ثم قال: وما هو إلاّ هو، فلا تُخْفِ عنّي أمرَه. فقال له صاحبي: نعم، هو صاحب الرؤيا. قال: ولا ينبغي أن تكون في هذا الزمان إلاّ له، فعسى أن تَحملني إليه؛ لأُسلِّمَ عليه. فقال: لا أَفعلُ حتى أستأذنَهُ. فاستأذنني، فأمرتُهُ ألاّ يعودَ إليه، وسافرتُ عن قريبٍ، ولم أجتمع به.

وإنّما سُقنا هذه الحكاية من أجل فاء الظرف، وأنّها من أعجبِ الحروف، فقد تبيّن حكمُ الاستعانة فيها، أعني في الباء، وحكم الإلصاق، وحكم الظرف، فبقي حكمُ التبعيض، وذلك لمّا كانتِ الذات، وإن كانتْ واحدةً لها وجهان معقولان: غيبٌ وشهادة، وظاهرٌ وباطن، وأولٌ وآخر، ورداء ومرتد، صحَّ بأن نقولَ في الغيب إنّه بعض الذات؛ لأنّي كشفتُ الذات من كونها شهادة لا من كونها غيبًا، وعلمتُها من كونها غيبًا لا من كونها شهادة، ولهذا يجوزُ أن تقولَ: رأيتُ زيدًا كلَّه، فتؤكِّده بالكلِّ لجواز رؤية البعضِ، فمن اطّلع على معنًى واحدٍ في ذاتٍ تدلُّ على معنيين، فما عاين منها سوى الوجه الذي يدلُّ على ذلك المعنى الواحد الذي ظهر عليه، وغابَ عنه المعنى الآخر، فغابَ عنه الوجهُ الذي للذات الذي يدلُّ على ذلك المعنى الغائب، فإذن ما شاهدَ هذا الشاهدُ سوى بعض الذات، ولهذا يرى الشافعيُّ

مسحَ بعض الرأس في الوضوء للتبعيض الذي في الباء[١].

فإذا قلتَ: بالباء ظهرتِ الأشياء، إنَّما ظهرتْ على الحقيقة بالله عند وجود هذا الباء، كالحياة في طائرِ عيسى عليه السلام عن الإذن عند نفخَ عيسى عليه السلام، فصارَ كأنَّ الباءَ بعضٌ له عند ظهور الأشياء، وهو بعضٌ لها بهذا الحكم خاصَّة بكأنَّ المشبّهة.

فهذه روحانيةُ التبعيض الإلهي الذي ظهرَ في الباء، وكذا الكون لمّا كان مسلوخًا منها لم يبعدْ أن يمشي عليهما اسمُ البعضية؛ فإن الظلال كأنَّها بعضٌ لمن امتدَّت منه، فتحقق هذا الشرف العظيم الذي للباء.

وأما [٦] مرتبتُها من كونها زائدةً فجليٌّ جدًا، وذلك لأنَّه يستحيلُ مؤثرٌ بين مؤثرَيْنِ، ولا يستحيل عندنا مقدورٌ بين قادرين؛ فإنَّ القدرةَ القديمة لها الأثرُ بالبرهان، والقدرة الحادثة ليس لها أثرٌ بالدليل الواضح، فإذا وجدَ أثرٌ في الشاهد عند القدرة الحادثة، قامَ الدَّليلُ عند العقل أنَّ هذه القدرة الحادثة التي ظهر عندها هذا الأثر، ونُسِبَ إليها أنَّها قدرةٌ صحيحةٌ ثابتة العَيْن، ولا يشكُّ أنَّ هذا الأثر وقع عندها لا بها، وأنَّ القدرةَ القديمةَ لها هذا الأثر، فقد بانَ زيادةُ الباءِ لمّا لم يكن لها أثر، وإنَّما الأثرُ للمؤثّر، فالعين ثابتة لكنَّها زائدة، يعني زائدةٌ في حضرة الفعل، ولهذا قدَّمنا أنَّ النقطة التي تحت الباء التي هي الأحدية رأسُ التوحيد هي التي بين العَالم الكوني والباء، فلو كانَ الأثرُ للباء لم تكن ثمَّة هذه النقطة أصلاً.

فثبت بوجودِ النقطة أنَّ الأثرَ لها، وأنَّ الباءَ زائدةٌ ليس لها أثرٌ، ولو كان لها أثر كانت تظهرُ مرتبتُها بين النقطة والكون، فلا تصلُ النقطةُ إلاّ بها، ووجدنا الأمر على ما أعطاه البرهان كما ذكرناه.

فقد بانتْ زيادتُها لكلِّ ذي عينٍ سليم، فانظرْ ما أودعَ اللهُ فيها من الأسرار.

فالباءُ حرفٌ شريف ذكرنا مراتبَه، وبسائطه، وأصلَ نشأته، وحركته وسكنته، ومزاجه، وما يعطي من الأمور، واتصالاته بالحروف على اختلافها في «الفتوحات المكية»[٢] في الباب الثاني، فلينظرْ هناك.

وهو حرفٌ سعيد يُعطي المواصلة والمؤانسة والجود، وهو نافذُ الرُّوحانية، وله من

---

(١) هو من قوله تعالى في سورة المائدة (٦): ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾.

(٢) الفتوحات المكية ١/ ٥١_٩١.

المنازل البطين، فانظرْ كيف جاءتِ الباءُ في أول اسم هذه المنزلة.

ويعطي من الأمورِ ما تُعطي هذه المنزلة، فانظر يا أَخي فيما ذكرناه في هذا الجواب على ضيقِ الوقت، وكثرةِ الاشتغال بغيرِ هذا من الأسرار، والله يفتحُ قفلَ هذه الأبواب والفصول الذي أودعناه في هذا الجواب، والسلامُ الطيّبُ عليكم ورحمةُ الله وبركاته، والحمدُ لله وحده، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وسلم. انتهى تفصيل باء البسملة، فلنشرع في بيان الاسم

تفصيل الاسم: الاسم أصله سَمَو كعلم، ومصدره السموّ وهو العلوُّ، فكأنه علا به على معناه، وظهرَ عليه أو وسم، ووسمَه أعلمه، فكأنَّه علامةٌ لمعناه.

ومن قال: إنَّ الاسم مشتقٌّ من السمو، وهو العلو، يقول: لم يزلِ اللهُ موسُومًا به قبل وجود الخلق، وبعد وجودهم، لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته.

ومن قال: إنَّ الاسمَ مشتقٌّ من السِّمة، يقول: كان الله في الأزلِ بلا اسمٍ ولا صفة، فلمّا خلقَ الخلقَ جعلوا له اسمًا وصفة، فإذا أفناهم، بقي أيضًا بلا اسمٍ ولا صفةٍ.

ثم الاسمُ مُسمّاه ما سواه، أو هو مسماه أو مسماه لا هو ولا ما سواه.

وتعريفُه المشهور ما دلَّ على معنىً في نفسه دلالةً مجرّدةً عن الاقتران بأحدِ الأزمان.

والاسمُ يُطلقُ على ثلاثة معانٍ: الأول: لفظ الدال، والثاني: المعنى المصدري، أعني التسمية. والثالث: ما دلَّ عليه الاسم من المفهوم، فإنه في الخارج عينُ ما صدقَ عليه.

والاسمُ لغةً ما وضِعَ لشيءٍ من الأشياء، ودلَّ على معنىً من المعاني جوهرًا كان أو عرضًا، فيشملُ الفعلَ والحرف أيضًا.

وقد وقعَ الاختلافُ في أنَّ اسم الشيءِ نفسُ مسمّاه أو غيره.

فعند النحويين: غيرُ المسمّى، إذ لو كان إيَّاه لما جاز إضافته إليه، إذِ الشيءُ [٦/ب] لا يُضافُ إلى نفسه، فالاسمُ هو اللفظ المعلّق على الحقيقة عينًا كانت تلك الحقيقةُ أو معنىً، تمييزًا لها باللقب ممّا يُشاركُها في النوع. والمسمّى تلك الحقيقة، وهي ذاتُ ذلك اللقب، أي صاحبه. والأسماءُ أصواتٌ مقطّعة، وضعت لتقريرِ المُسمّيات، وتلك الأصواتُ أعراضٌ غيرُ باقية، والمُسمّى قد يكون باقيًا، بل يكونُ الواجبَ الوجود لذاته.

وأمّا عند الأشعريِّ: فالاسم قد يكون عينَ المُسمّى، نحو: (الله)، فإنّه علمٌ للذات من

غير اعتبار معنًى فيه، وقد يكون غيرَه، نحو: (الخالق) و(الرازق) ممّا يدلُّ على نسبةٍ إلى غيره، ولا شكَّ أنه غيره.

وقد يكون لا هو ولا غيره ك: (العليم) و(القدير) ممَّا يدلُّ على صفةٍ حقيقةٍ قائمة بذاته.

وقال بعضهم: الاسم المضاف إلى الشيءِ إنْ أُريد به اللفظ كما في (بسم الله) فهو غير المُسمّى، وإنْ أُريد به ذات الشيءِ يكونُ معنى (بسم الله) بذات الله، فهو حينئذ بمعنى المُسمّى، لكن لم يشتهر هذا المعنى، وإن كان يوهمه ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] لأن الظاهر أمرٌ بتنزيهه تعالى لا تنزيه اسمه، إذْ لا اعتداد بهذا الإيهام؛ لأنَّ تنزيه اسمه أيضًا واجب.

ونقل عن الشيخ الأشعري بأنه يفسّرُ الاسمَ المضاف إلى ذات الله تعالى بالصفة.

والمحكيُّ عن المعتزلة أنَّ الاسم غير المسمّى، ولفظُ الاسم في قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] و﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] مقحمٌ، والآيةُ دليلٌ على أنَّهما واحدٌ، إذ لو كان الاسمُ غيرَ المُسمّى لكان أمرًا بالتسبيح لغيرِ الله تعالى.

ومن الدَّليلِ أيضًا على أنَّ الاسمَ هو المسمّى وعينه وذاته قولُه تعالى: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾ [مريم: ٧] أخبر أن اسمه يحيى، ثم نادى الاسم فقال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم: ١٢].

ثم اعلم أنَّ الاسم إن دلَّ على معنًى يقوم بذاته فهو اسمُ عينٍ كالرجل والحجر، وإلاّ فاسمُ معنًى سواءً كان معناه وجوديًا كالعلم، أو عدميًا كالجهل.

ومثل: زيد، وعمرو، وفاطمة، وعائشة، ودار، وفرس: هو اسم علم.

ومثل: رجل، وامرأة، وشمس، وقمر: هو اسمٌ لازمٌ أي: لا ينقلبُ ولا يُفارق.

ومثل: صغير وكبير، وقليل وكثير، وطفل وكهل: هو اسم مُفارقٌ.

ومثل: كاتب وخياط: هو اسم مشتقٌّ.

ومثل: غلام جعفر، وثوب زيد: هو اسمٌ مضاف.

ومثل: فلان أسد: هو اسمٌ مُشبَّهٌ.

ومثل: أبٌ وأمٌ، وأخت: هو اسم منسوبٌ يثبتُ بنفسه، ويثبت غيره.

ومثل: حيوان وناس: اسم جنسٍ.

والاسم باعتبار معناه على ستَّة أقسام: فنحو زيد جزئي حقيقي. ونحو إنسان كلّي حقيقي متواطىء. ونحو الوجود كلّي مشكّك. ونحو العين مشترك. ونحو الصلاة منقول متروك. ونحو الأسد حقيقيّ ومجاز. هكذا في «الكليات»(١).

وقال الشيخ الأكبر رضي الله تعالى عنه في كتاب «الأزل»(٢) في الفرق بين أسرار النعوت والصفات والأسماء: فالأسماءُ إنمّا هي موضوعةٌ للدلالة(٣) على الأشخاص من غير معنًى يكون في الشخص، منها مجرَّدةٌ عن هذا كلِّه إلاّ عن العينية، فإن عُقِلَ من الاسم معنًى في المسمّى يدلُّ عليه الاسم، فليس هو المقصود بالاسم؛ لأنَّ أصل الوضع في الأسماء إنّما هو لتمييزِ عينِ المُسمّى من مسمًّى آخر خاصّة.

واتفق أنَّ هذا الاسم يدلُّ على معنًى في المُسمّى يستحقُّ به هذا الاسم غير مقصود للواضع.

وقد تكون أسماء أجناس [٧] كالإنسان، والملك، والحيوان، والفرس. والمراد، بهذا الجنس. وكزيدٍ وجعفر وهذه الشجرة، فهذا من أسماء أعيان الشخصيات والأوصاف، إنمّا هي لمعانٍ تكون في الموصوف تُسمّى صفاتًا كالعالم اسمُ من قامتْ به صفة العلم، وهو وصفٌ للعالم ليس باسم.

واسم مثلاً: علي أو يزيد أو خالد فهذا هو اسمُهُ الذي يدلُّ على عينه خاصة، فإن سُمّي بعالم ابتداءً كما سُمّي بزيد وعلي، فليس هو بمقصودٍ للواضع إنْ سمّاه عالمًا لقيام صفةِ العلم، أو لتوهُّمه أنّها تكون فيه، أو لأنّه حيوانٌ ناطق، فيعلم علمًا ما، فإنّا نجوِّز أن نُسمّي عالما الحجر والشجر لا بمعنًى أنّها تقبل صفة العلم، ولا هي فيها، فمتى ما توهَّمها واضعُ

---

(١) الكليات ١/ ١٢١ وما بعدها.

(٢) الأزل، أو رسالة الأزل، أو كتاب التمنّي والتلاسن. رسالة في أنَّ الأزل موضع مزلة للنظار، وقد أغفلها أكثر الناس. كتاب الشيخ الأكبر: ١٣٥. قوبلت هذه الرسالة على طبعة جمعية الدائرة العثمانية في حيدر آباد الدكن ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م. ورمزت لها بحرف (ج).
وطبعة دار صادر ضبط محمد شهاب الدين اليعربي ١٩٩٧م. ورمزت لها بحرف (ص).
وقد ذكر المؤلف بدايتها صفحة (١/ ٢١٩).

(٣) في (ج) و(ص): موضعة لله، لا له على الأشخاص.

الاسم فليس بمُسمٍّ على الحقيقة، وإنّما هو واصفٌ. وهكذا في كلِّ اسمٍ يعطى الاشتقاق، ويدلُّ على معنًى يقوم به المُسمّى فهو وصفٌ في الحقيقة. والمُسمّى واصف.

والمرادُ الصفة والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها.

فهذا هو الفرقُ بين الاسم والصفة، وهكذا ينبغي أن تكون أسماء الباري الخاصَّة أن تدلَّ على مجردِ الذَّاتِ كـ(الله) و(الهو) إذا لم يتفق.

ويصحُّ أن يكونَ غيرَ مشتقٍّ من شيءٍ، وكذا هو عند المحققين، ولهذا جعلوه الاسم الأعظم؛ لأنَّه لا يتقيَّد بمعنًى ما في الذات، ولا بحكمٍ ما من أحكام الذات، وإنَّما دِلالته على عينِ الذات، بخلافِ اسمه (القادر) فإنَّه يدلُّ على معنًى في الذات تُسمّى القدرة، أو حكم من أحكام الذات في مذهب النفاة. وهكذا (الحيّ) و(المريد) و(السميع) و(البصير) و(الكريم) و(الرحيم)، ولهذا قال الله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] كأنّه يقول: أصل وضع الأسماء لتعيين أعيان أَشخاص الأجناس لإزالةِ[1] اللبس عند السامع إذا ذُكر له وهو غائب.

وكذلك الكناياتُ لهذا السبب لمّا وقعَ الاشتراك في الأسماء زالَ المقصود من الاسم، فزادوا النعوتَ والكنايات، مثل هذا، وغير ذلك.

والباري سبحانه لا يشتركُ في شيءٍ مع خلقه، ولا كان ثمة آلهة، ولا يصحُّ، فكانت أسماؤه حسنى من حيث أنَّها لأحكامٍ عنده، أو لمعانٍ فيه تُسمّى صفاتًا، فلا نشكُّ[2] أنَّ هذا الاسمَ أَعلى من ذلك الاسم الذي يطلب العين عندنا خاصة، ثم لا يخلو توهُّمُك في أسمائه الحسنى هل تريد بكلامه أو كلامنا؟

فإنْ أردتَ الأسماء التي سمّى بها نفسه بكلامه [فتلك] لا يقابلها شيءٌ، ولا تتَّصفُ بشيءٍ، ولا يُسمي نفسَه بها لشيءٍ زائد على الذات.

وإن أردت الأسماءَ الواردة في الكتب المنزلة الذي أطلقها على نفسه في عالم العبارات والألفاظ بوجودنا، فلا بدَّ من نعتِ الحُسنى لها، ولا نشكُّ أنَّ أسماءه له أزلاً من كونه متكلّمًا خاصة؛ لأنَّها من أحكام الكلام.

وباب الأسماء يطول الكلام فيه، وقد أفردنا له كتابًا.

---

(١) من قوله: (كأنه يقول..) إلى هنا ليس في (ج) ولا في (ص).

(٢) في (ج) و(ص): فلا شك.

وأما النعوتُ فالفرقُ بينها وبين الأسماء والأوصاف أنَّها ألفاظٌ لا تدلُّ على معنًى قائمٍ بذات المنعوت، ولا هي بأسماء؛ فإنَّها تكون للمنعوت بها، وهو مُسمًّى باسم يُعرفُ به.

وإنَّما النعوتُ ألفاظٌ تدلُّ على الذات من حيث الإضافة، وهكذا نُسمّيها أسماء الإضافة كـ: (الأوّل) فإنَّ نفي الأوّلية عنه واجبٌ لا بدَّ من ذلك، فإذا أنعتنا بالأولية فلا بدَّ من وجودِ أعياننا، وكالقِدَم عند مقابلة حُدوثنا؛ فإنَّ (الباري) وجودٌ مُطلق لا أوَّل له ولا آخر، هو (الهو) على الحقيقة. وكذلك الأزل إنما نُعتَ به من أجل الزمان في حقِّنا [٧/ب] وتوهّمنا الامتداد في «كان الله ولا شيء معه»[١]. بفقدان أعياننا ليس غير ذلك.

وكذلك (الظاهر) و(الباطن) في حقِّ من ظَهَرَ له وبطن عنه، و(الباطنُ) أتمُّ في النعت من (الظاهر)، فإنَّه ظاهرٌ لنفسه، ولا يكون باطنًا لنفسه، فإنَّه مُحالٌ، فمثل هذه الأسماء تُسمّى عندنا وعند المحقّقين نعوتًا لا أسماء ولا أوصافًا.

فالأزليُّ نعتٌ لا صفة كالقديم وشبهه من أسماء الإضافات[٢]. وقد يتوهَّمُ العاقل أنَّه لا بدَّ من معنًى، يعني إذ لا بدَّ[٣] أن يعقلَ من هذا النعت أمرٌ يرجع إلى الماهية إنْ لم تكن تعطيه الماهية، فلا يجوزُ هذا النعتُ، ولهذا هو عندنا النعتُ أكملُ من الصفة، فإنَّ الصفةَ لا تُعطي ماهيّة الموصوف، والنعتُ يبيِّنُ عينَ الماهية[٤]. وهو أيضًا أرفعُ من الاسم على ما قرّرناه من الأسماء.

وقد شمل لفظُ الأسماء: الأسماء والنعوتَ والصفات.

فالأسماءُ أوّلٌ: لأنها للعين من غير أن تعطي من الماهية شيئًا، ولا من معانيها القائمة.

والنعتُ يتلوه: لأنَّه يدلُّ على الماهية بوجهٍ.

والوصفُ آخر: لأنه يدلُّ على معنًى في الذات عند مثبّتي الصفات، ويدلُّ على حكمٍ عند النفاة، فقد مشى في الأزل ما فيه غُنيةٌ ومقنعٌ لكلِّ ذي قلبٍ سليم. انتهى

---

(١) حديث رواه ابن حبان، والحاكم، وابن أبي شيبة عن بريدة. وفي رواية: «ولا شيء غيره»، وفي رواية: «ولم يكن شيء قبله»، قال القاري: ثابت؛ ولكن الزيادة، وهي قوله: (وهو الآن على ما عليه كان) من كلام الصوفية كشف الخفا ٢/ ١٣٠.

(٢) في (ج) و(ص): أسماء الأوصاف.

(٣) في (ج) و(ص): أنه لا بدّ.

(٤) في (ج) و(ص): يبيّن عن الماهية.

الصفةُ على أربعةِ أوجه؛ فإنَّ الموصوف: إمّا ألاّ يعلمَ، فيُراد تمييزه عن سائر الأجناس بما يكشفه، فهي الصفة الكاشفة.

وإمّا ألاّ يعلمَ أيضًا لكنِ التبس من بعض الوجوه، فيؤتى بما يرفعه، فهي الصفة المخصصة.

وإما أنه لم يلتبس، ولكن يوهم الالتباس، فيؤتى بما يقرِّره فهي الصفة المؤكدة.

وإلاّ فهي الصفة المادحة والدائمة.

والاسم قد يُوضعُ للشيءِ باعتبار بعض معانيه وأوصافه من غير ملاحظةٍ بخصوصية الذات حتّى أنَّ اعتبار الذات عند ملاحظته لا يكون إلاّ لضرورة أنَّ المعنى لا يقومُ إلاّ بالذات، فذلك الاسم صفة كالمعبود.

وقد يُوضع للشيءِ بدون ملاحظةِ ما فيه من المعاني كرجل وفرس، أو مع ملاحظة بعضِ الأوصاف والمعاني كالكتاب للشيءِ المكتوب، والنبات للجسم النابت، وكجميع أسماء الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك ممّا لا يُحصى، فذلك اسمٌ للصفة.

والصفةُ في الأصل مصدرُ وصفِ الشيء إذا ذكرتَهُ بمعانٍ فيه، لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كلِّ أمرٍ زائد على الذات، يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيًا كان أو سلبيًا، فيدخل فيه الألوان والأكوان والأصوات والإدراكات وغير ذلك.

والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبة إذا اعتبر من جانب الموصوف يُعبَّرُ عنها بالاتِّصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يُعبَّرُ عنها بالقيام.

والصفةُ تقومُ بالموصوف، والوصفُ يقوم بالواصف. وقد يُطلق الوصف ويُراد به الصفة.

والصفة النفسية: هي التي لا يحتاجُ وصفُ الذات بها إلى تعقّل أمرٍ زائد عليها كالإنسانية والحقيقة[1] والوجود والشيئية للإنسان.

ويقابلها الصفةُ المعنوية: التي يحتاج وصف الذات بها إلى تعقّل أمرٍ زائد على الذات الموصوف كالتحيُّزِ والحدوث.

والصفة الثبوتية: هي أن يُشتقَّ للموصوف منها اسم.

---

(١) في الكليات ٣/ ٩٥: والحقّية.

والصفة السلبية: هي أن يمنعَ الاشتقاق لغيره[1].

وبعبارة أُخرى الصفة السلبية: هي التي اتَّصفتَ بها الذات من غير قيام معنًى به مثل: الأول والآخر، والقابض والباسط.

والصفة الثبوتية: هي التي اتَّصفَ بها الذات لقيام معنًى به كالعلم والقدرة والإرادة والكلام.

واختلف عبارات [٨] الأصحاب في الصفة النفسية بناءً على اختلافهم في الأحوال، فمن مالَ إلى نفي الأحوال وهم الأكثرون ـ وهو الأصح ـ قالوا: الصفة النفسية عبارةٌ عن كلِّ صفةٍ ثبوتية راجعةٍ إلى نفس الذات لا إلى معنًى زائدٍ عليها.

ومنهم من قال: صفةُ النفس كلُّ صفةٍ دلَّ الوصفُ بها على الذات دون معنًى زائد عليها.

والمآلُ واحد. ومن مال إلى القولِ بالأحوال فعنده صفاتُ النفس أحوالٌ زائدة على وجود النفس، ملازمة لها.

وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضُ الأصحاب من أنَّ الصفة النفسية عبارةٌ عن كلِّ صفةٍ ثبوتية زائدة على الذات، لا يصحُّ توهّمُ انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها.

وأمّا الصفة المعنوية: فعبارةٌ عن كلِّ صفةٍ ثبوتية دلَّ الوصف بها على معنًى زائدٍ على الذات، ثم اختلفَ أصحابُنا فمن قال بالأحوال قسّم الصفةَ المعنوية إلى معلّلة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معلّلة كالعلم والقدرة ونحوهما.

ومن أنكرَ الأحوال أنكر الصفات والمعللة، ولم يجعلْ كون العالم عالمًا، والقادر قادرًا زائدًا على قيام العلم والقدرة بذاته.

ثم إنَّ صفاته تعالى ترجعُ إلى سلبٍ، أو إضافة، أو مركّبٍ منهما:

فالسلبُ كالقديم؛ فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولاً، أو إلى نفي الشبيه عنه، وكالواحد فإنّه عبارةٌ عمّا لا ينقسمُ بوجهٍ من الوجوه، لا قولاً ولا فعلاً.

والإضافةُ كجميعِ صفاتِ الأفعال.

والمركّب منهما كالمُريد والقادر، فإنَّهما مركّبان من العلمِ والإضافة إلى الخلق.

---

(١) في الكليات ٣/ ٩٥: لا لغيره.

وصفاتُ الذَّات: هي ما لا يجوزُ أن يوصفَ الذاتُ بضدِّها كالقدرة والعزة.

وصفات الفعل: هي ما يجوز أن يُوصفَ الذات بضدِّها كالرحمة والغضب.

وعند المعتزلةِ أنَّ ما يثبتُ ولا يجوز نفيهُ، فهو صفات الذات كالعلم، وكذا في سائر صفات الذات، وما يثبتُ وينفي فهو من صفات الفعل كالخلقِ والإرادة، والرِّزق والكلام ممّا يَجري فيه النفيُ والإثبات.

وعند الأشعرية ما يلزمُ من نفيه نقيضه، فهو من صفات الذات كما في الحياة والعلم، وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفاتِ الفعل كالإحياء والإماتة، والخلق والرزق فعلى هذا الحدِّ الإرادةُ والكلام من صفاتِ الذات، لاستلزام نفي الإرادة الجبر والاضطرار، ونفي الكلام الخرس والسكوت، ولا حاجةَ على أصلنا إلى الفرق؛ لأنَّ جميع صفاته أزليّة قائمةٌ بذات الله.

وصفاتُ الأفعال عند البعضِ نفسُ الأفعال، وعندنا؛ لا بل منشؤها.

ثم اعلمْ أنَّ عامَّة محققي أهل السنة على أنَّ صفاتِ الله زائدةٌ على الذات، وأنَّ بعضَها ليست عينَ البعض الآخر من الصفات؛ بل الصفات بعضُها مع بعضٍ مُتغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت مُتَّحدةً بحسب الوجود.

والأشعريُّ وأتباعه على أنَّه دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها.

كذا في «الكلّيات»[1] انتهى تفصيل الاسم.

فلنشرع في بيان لفظ الجلالة أعني الله.

مطلب تفصيل لفظة الجلالة

قال في «الكليات»[2]: واختلف في لفظةِ الجلالة على عشرين قولاً؛ أصحُها أنَّه عَلَمٌ لذاته المخصوص مرتجل عربي، كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه، واختاره سيبويه وكثيرٌ من المحققين. ولو كان مشتقًّا لزم أن يكون صفةً، فبقي الذاتُ بلا موصوفٍ [٨/ب] بل هو اسمٌ

---

(١) الكليات ٣/ ٩٤ وما بعدها.

(٢) الكليات: ١/ ٢٨٣.

لذاتِه جزئيُّ المفهوم، إذ لو كان له ماهيةٌ كلّيةٌ يلزمُ أن يكونَ وجودُ الباري ممتنعًا، إذا كان وجوديًا في الأفراد لنفس الماهية، وأن يكون وجودُ أفرادِ الباقية ممكنًا بالذات مُمتنعًا بالغير إذا كان لغير الماهية، وكلاهما محالٌ قد دلَّ على كونه مَوجودًا، أو على كيفيات ذلك الوجود ـ أعني كونه أزليًا أبديًا واجبَ الوجود لذاته ـ وعلى الصفات السلبية الدالّة على التنزيه، وعلى الصفاتِ الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين، ولدلالته على الصفات إمّا بالتضمن، قيل علم للذات والصفة، وإما بالالتزام كما قيل.

وهو الاسمُ الأعظم عند الإمام الأعظم، واتّفقوا على أنَّ لفظة (الله) مختصٌّ بالله، وكذا (الإله) مختصٌّ به.

وقال بعضهم: اسم الإله يُطلق على غيره تعالى إذا كان مُضافًا أو نكرة ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ﴾ [الأعراف: ١٣٨] وصرَّحوا بأنَّ لفظَ (إله) منكرًا بمعنى المعبود مُطلقًا بحقٍّ كان أو بباطل، إلاّ أنّه يُحملُ في كلمة التوحيد على المعبود بالحقِّ بقرينةِ أنَّ المراء والجدال هو في المعبود بحقٍّ، وهو المقصودُ بإثباتِ الوجود وحصره، ويكون مجازًا مستعملاً في معنًى أخصَّ من معناه الأصلي.

قال بعضهم: وضع (إله) لذاتٍ يستحقُّ العبودية، وإطلاقه على الباطل كالأصنام وغيره ليس بطريقِ الوضع؛ بل باعتقاد الكفار.

وقال بعضُ الأفاضل: لفظ (الله) من الأعلام الخاصَّةِ من حيث أنَّه لم يسمَّ به غيره، ومن الأعلام الغالبة من حيث أصله (إله)، فالخصوصُ إنّما عرضَ له من حيث الاستعمال فيه دون غيره، وإلاّ فقضيَّةُ القياس تقتضي صحَّة إطلاقه على المعبود مُطلقًا كأصله، إلاّ أنّه لمّا لم يطلقْ إلاّ على الواحدِ الحقِّ، ولم يستعمل بمعنى المفهوم الكلّي، فهو علمٌ خاصٌ لذاتٍ معين من حيثُ الاستعمال، وغالبٌ من حيث الاستدلال، فغلبتُهُ انتهتْ إلى أحدِ الاختصاص، فاختصَّ بالمعبود الحق، وغلبة أصله لم تنته إليه، فمفهومه تمام غلب على المعبود بحقٍّ، ولم يختصَّ به.

وقد أشار في «الكشّاف» إلى كون غلبته حدَّ العلمية، وغلبة أصله لا إلى حدّها بقوله: وأمّا (الله) بالحذف فمختصٌّ بالمعبود بالحق.

والإله غلبتْ على المعبودِ بحقٍّ بتعريف الحقِّ وتنكيره.

وحاصلُ ما عليه المحقّقون هو أنّه كان وصفًا لذات الحقِّ بالألوهية الجامعة لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا المُحيطة بجميع معاني اشتقاقاته العظمى، فصار بغلبة استعماله فيه لعدم إمكان تحقُّق تلك الجمعيات في غيره علمًا له، فجرى سائرُ أوصافه عليه بلا عكسٍ. انتهى

وقال الشيخ الأكبر نوَّرنا الله بسرِّه الأنور في كتاب «الجلالة»[1]: إن (الله) للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات، فكلُّ اسمٍ فيه يندرج، ومنه يخرج، وإليه يعرجُ، وهو عند المحقّقين للتعلّق لا للتخلّق، وحقيقته أنَّه دليلُ الذات لا غير، ثم إنّه يظهر في مواطنَ كثيرةٍ ومراتبَ جمَّةٍ، إذِ الذاتُ بما هي ذات لا تتجلّى في تلك المواطن لما تطلبه تلك المراتب من المعاني والأحكام، فتكون الجلالةُ في ذلك الموطن تعطي ممّا تحوي عليه من معاني الأسماء ما يُعطيه ذلك الاسم من جهةِ ذلك المعنى الذي يختصُّ به، وفيه شرفُ ذلك الاسم من حيثُ أنَّ الجلالةَ قامتْ مقامَهُ في ذلك الموطن لمُهيمنيّتها على جميع الأسماء، وخصوصيتها بالإحاطيّة فيها كالمذنب [٩] إذا قال: (يا الله)، يكون بمعنى اغفرْ لي، فالجلالةُ هنا نائبةٌ منابَ الغفّار، فلا يُجيبه منها إلاّ معنى الاسم الغفار، إنْ وقعت الإجابة، وتبقى الجلالةُ مقدّسةً عن التقييد، ثم إنّها غيبٌ كلُّها، ما فيها من عالم الشهادة شيءٌ إلاّ استرواحُ ما في وقتِ تحريكها بالضم في قولك: اللهُ لا غير، فإنَّ (الهو) يظهر هناك، وما عدا هذا فغيبٌ مجرَّدٌ ـ أعني في اللفظ ـ فأمّا في الخط والرّقم فغيبٌ مُطلق لا غير.

قال: واعلموا أنّها تحوي من الحروف على ستَّةِ أَحرفٍ، وهي (ا ل ل ا ه) وأربعةٌ منها ظاهرة في الرقم. وهي: ألف الأولية، ولامُ بُدَّ الغيب وهي المدغمةُ، ولام بدُّ الشهادة وهي المنطوقُ بها مشدَّدة، وهاء الهوية. وأربعةٌ منها ظاهرة في اللفظ وهي: ألف القدرة، ولام بدّ الشهادة، وألف الذات، وهاء (الهو)، وحرفٌ واحد فيها لا ظاهر في اللفظ ولا في الرقم، لكنَّه مدلول عليه وهو واو (الهو) في اللفظ، وواو الهوية في الرقم، وانحصرتْ حروفُهُ، فاللاَّم للعَالم الأوسط وهو البرزخ، وهو معقولٌ، والهاء للغيب، والواو لعَالم الشهادة.

ولمّا كان (اللهُ) هو الغيبُ المطلق، وكان فيه واو عالم الشهادة لأنَّها شفهية، ولا يتمكَّنُ

---

(١) الجلالة وهي كلمة الله، أو شرح الجلالة، أو كتاب القاف، أو كتاب الجمع، أو كتاب جم، وهو كتاب الجلالة. طبع ضمن مجموعة الرسائل. الشيخ الأكبر: ٢١٢.

ظهورُها في الله، لهذا لم تظهرْ في الرقم، ولا في اللفظ، فكانتْ غيبًا في الغيب، وهذا هو غيبُ الغيب، ومن هنا صحَّ شرفُ الحسّ على العقل، فإنَّ الحسَّ اليومَ غيبٌ في العقل، والعقل اليوم هو الظاهر، فإذا كان غدًا في الدار الآخرة كانتِ الدولةُ في الحضرة الإلهية، وكثيب الرؤية للحسِّ، فنظرتْ إليه الأبصار، فكانتِ الغايات للأبصار، والبدايات للعقول، ولولا الغايات ما التفت أحدٌ إلى البدايات، فانظرْ ما هنا من الأسرار، وهو أنَّ الآخرةَ أشرفُ من الدنيا، قال الله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقال: ﴿وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٧].

ثم إنَّ الآخرةَ لها البقاءُ، والدُّنيا لها الزوال والفناء، والبقاءُ والديمومية أحسنُ وأشرفُ من الذهاب، والفناءُ في حقِّ كلِّ شيءٍ حتى في الفناء والذهاب، فإنّه يُوصف بالبقاء إذا استمرَّ حكمُهُ.

ثم إنَّ المعرفةَ بالله ابتداءً علمٌ، وغايتُها عينٌ، وعينُ اليقين أَشرفُ من علم اليقين، والعلمُ للعقل، والعين للبصر، فالحسُّ أَشرفُ من العقل، فإنَّ العقلَ إليه يسعى، ومن أجل العين ينظر، فصار عالمُ الشهادة غيبَ الغيب. ولهذا ظهرَ في الدُّنيا من أجل الدائرة، فإنّه ينعطفُ آخرُها على أوّلها، فصار عالمُ الشهادة أولاً، وهو مقيّدٌ عمَّا يجب له من الإطلاق، فلا يبصر البصر إلاّ في جهة، ولا تسمعُ الأذنُ إلاّ في قربٍ بخلافه إذا مشى حقيقته، وانطلقَ من هذا التقييد كسماعِ ساريةَ، ونظرِ عمرَ رضي الله عنه من المدينة، وبلوغ الصوتِ وما أشبه ذلكِ وصار عالمُ الغَيب وسطًا، وهو عالم العقل، فإنَّه يأخذُ عن الحسِّ براهينه لما يريد العلم به، وصار عالم الشهادة المطلقة غيبًا في الغيب، وله يسعى العقل ويخدم، وصورته في الدائرة هكذا:



[فصل لكل شيء ظل]

وظلُّ الله العرش، ليس كلُّ ظلٍّ يمتدُّ، والعرشُ في الألُوهية ظلٌّ غيرُ ممتدٍّ؛ لكنّه غيبٌ، ألا ترى الأجسامَ ذوات الظل المحسوس إذا أحاطتْ بها الأنوار كان ظلُّها فيها، والنُّورُ ظلُّه فيه، والظُّلمة ضياؤها.

ولمّا استوى اللهُ على قلب عبده، فقال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي؛ ووسعني قلب عبدي»(١).

حين استوى الاسم الرحمن على العرش المعروف الظاهر، فالعرش الظاهر ظلُّ الرحمن، والعرشُ الإنساني ظلُّ الله، وبين العرشَيْنِ في المرتبة ما بين الاسم الله والرحمن، وإن كان قد قال: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فلا يخفى من كلِّ وجهٍ على كلِّ عاقل تفاوتُ المراتب بين الاسمين، ولهذا قال المكلفون: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ حين قيل لهم: ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٦٠] لم يقولوا وما الله حين قيل لهم: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾(٢) [المائدة: ٧٢].

ولمّا كان العرش سريرًا صار غيبًا في الرحمانية، ولما كان الاستواء الإلهي على القلب من باب «وسعني» صارت الألوهية غيبًا في الإنسان، فشهادةُ إنسان وغيبه إله، ولسريان الألوهية الغيبية في هذا الشخص الإنساني ادّعى الألوهية بالاسم (الإله)، فقال فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨] ولم يقل أنا الله، ولا قال إله، وإنما قالها بلفظ ﴿غَيْرِى﴾، فتفطّن وصرّحَ بالرُّبوبية لكونها لا تقوى قوة الألوهية، فقال ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] بخلاف من قالها عن الحال من طريق الأمر بمساعدة المشيئة، فكان جمعًا مثل

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ٢/ ١٩٥ (٢٢٥٦): ذكره الغزالي في الإحياء بلفظ: «قال الله: لم يسعني سمائي ولا أرضي، ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوادع».

قال العراقي في تخريجه: لم أر له أصلاً.

قال ابن تيمية: هو مذكور في الإسرائيليات، وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ.

وقال في المقاصد تبعًا لشيخه في الآلىء: ليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ، ومعناه: وسع قلبه الإيمان بي، ومحبتي ومعرفتي.

(٢) وردت هذه الآية في غير ما موضع، أوله سورة المائدة.

أبي يزيد حين قال: إنّني أنا الله، لا إله إلاّ أنا فاعبدوني. وقال مرّةً: أنا الله. فلم يكن للألوهيةِ فيه موضعُ فراغٍ ترمي سهمها فيه لكمال السريان، فعزّةُ الألوهية على سائر المراتب الأسمائية ظاهرةٌ وغالبة، فلا مقاومة لاسم معها البتة.

فصل الله

كلمةُ نفي شدّة في العالم العلوي، وارتفع بها الترجمان، ومن عاد نفيًا بعد الإثبات فلا عين له، ولو ظهر في اللفظ كما تفني الشريك بقولنا: لا شريك له، فلا عينَ له في الحكم، واللفظُ به موجود دومًا، وما بقي بعد نفي لا الألفان وهو الأول والآخر، فاضربْ أحدَهما في الآخر تخرجِ الهاء بينهما، وينتفيان، وهو (الهو)، فإنَّ الأول له تعالى اسمٌ إضافيٌّ لا حقيقة له فيه، فإنَّه بوجودنا وحدوث عيننا كان حكم الأوّلية، وبتقدير فناء أعياننا كان حكم الآخرية، ونحن من جانب الحقيقة في عين: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] فكأنا لم نكن، فلا أوّلية إذن، ولا آخرية، إذ لا نحن، فبقي هو خاصّةً، وهو المطلوب.

فصل لام هذا الاسم

الأولى لام المعرفة، فإنَّ الألف واللام للتعريف كما جاء، والألف الأُولى لـ«كان الله ولا شيء معه»[1] فبقيت اللامُ الثانية، والهاء.

وكلامنا على صورة الرقم، فهي لامُ الملك، فإنّ بزوال الألف واللام الأُولى يبقى صورة له، فهي لام الملك، والهاء كنايةٌ عن غيب الذات المطلقة؛ فإن الهاء أول الحروف، ولها المبدأُ، وهي غيبٌ في الإنسان، ولكن أقصى الغيب، فصار هذا الاسم بهذه الإشارة يحوي على «كان الله ولا شيء معه» من حيث الألف.

ويحوي على مقام المعرفة من حيث اللام الأولى.

ويحوي على مقام الملك، وفيه ظهورُ كلِّ ما سواه من حيث اللام الثانية.

ويحوي على ذكر العَالم له من حيث الهاء، لأنها دليلُ الغيب، وهو غيبٌ عنهم، فلا

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).

يُطلقون عليه تعالى إلا (هو)، فبالألف يذكر نفسه، وبالهاء يذكرُهُ خلقُه، وبالوجه الذي يلي الألف من لام المعرفة يعرف نفسه أزلاً، وبالوجه الآخر منها الذي يلي لام الملك يعرفُ خلقه أبدًا المعرفة المحدثة، ومن حيث اللام [١٠] نفسها التي هي لام المعرفة تعرفه المعرفة.

فقد كمل في هذا الاسم الوجودُ المحدثُ، والقديمُ صفته وموصفة، فانظرْ ما أتمَّ هذا الاسم، وما أكمله!

وأمّا الألف الظاهرة في اللفظ بعد لام الملك المُتَّصلة بالهاء في الخطِّ، والواو الغيبية في الهاء إذا نطق بالهاء الروح، فإنْ نطقَ بها الجسمُ عادت الواو ياءً، فإن نطقتْ بها النفس المثلية عادت ألفًا، فحكمُ هذه الألف النطقية والواو المتحوّلة من صورةٍ إلى صورة بحسب الناطقين حكم آخر، وذلك أنَّ الهاء لما كانت تنظر إلى الألف الأولى، ومقام الألف هناك ألاّ يتَّصلَ به شيءٌ ظهرت الألف بعد اللام، فاتَّصلتْ بها اللام في النطق، فبقيتِ الهاءُ ولا شيءَ معها ما دام الكون يذكرها، فهي ساكنةٌ سكونَ حياةٍ، لا سكون موت، فإن نطقَ به الكون أو ذكرها فلا بدَّ أن يكونَ الذَّاكرُ كما قدّمنا، فيظهر بعدها من الحروف ما ذكرنا، كما ذكرنا.

فصل: ثم تحقّق ما ذكرناه في الهو والهاء وإلهي في كتاب «الهو» من التحام الهويات لإيجاد الكائنات إذا نطقت بقولك (باللهِ) بكسر الهاء (واللهَ) بفتح الهاء، (واللهُ) بضم الهاء تجد (الهو) في الضمِّ، و(الهاء) في الفتح، و(إلهي) في الخفض، وبقي السكون لهذا الباب كما ذكرناه، وهو الثبوت.

فصل: لما كانتِ المهيمنية على سائرِ سرتْ فيه الأسماء إذا ظهر، وسرى فيها إذا ظهرت سريان الماء في الماء.

وكان التعيين عن واحدٍ من هذه الأسماء فيها أو تعيينها فيه للحكم والأثر، وما توجَّهت عليه، فالقصص تبدي الأسماء والأُلوهية في العلم والأسماء، والألوهية توجد القصص، فكان الأمر دوريًا.

فصل: حكم هذا الاسم في العالم الذي يخصّه الزائد له على مقام الجمعية والمهيمنية هو الحيرة السارية في كلِّ شيءٍ عندما تريد المعرفة به أو المشاهدة، وحضرته الفعل وهو المشهد الذي لا يشهده منه سواه، وكلُّ من تكلّم فيه فقد جهلَ ما يتكلّم فيه، ويتخيّل أنّه قد أصابَ، وهو مخطئٌ، وبهذا المشهد الكوني والحضرة الفعلية صحَّتِ الأُلوهية لا غير حتى أنَّ العقلاء

وأصحابَ القياس من أصحابنا مثل أبي حامد[١] وغيره تخيَّلَ أنَّ المعرفة به تتقدَّمُ على المعرفة بنا عند الأكابر، وهو غلطٌ.

نعم يعرفون من حيث التقسيم العقلي أنَّ الموجودات تنقسم قسمين إلى ما له أول، وإلى ما لا له أول، وغير ذلك، هذا كله صحيح، ولكن لا يعرفون أبدًا كونه إلهًا ابتداءً قبل معرفتهم بهم، وكونه ذاتًا معلوم صحيح غير كونه إلهًا.

وكلامنا إنّما هو في الألوهية لا في أنه ثمّة ذاتٌ قديمة يستحيلُ عليها العدم، فالقائلون بهذا القول لا تثبت لهم المعرفة بالألوهية واسمه (الله) إلاّ بعد معرفتهم به، ولهذا صرَّحَ الشرعُ بالربوبية على حدٍّ ما ذكرنا، فقال: «من عرف نفسَه عرفَ ربَّه»[٢] ولم يقل من عرفَ الربَّ عرفَ نفسه؛ فإنّه لا يصحُّ، فإذا كانتِ الرُّبوبية التي هي الباب الأقرب إلينا لم تتمكّن معرفتُنا به إلاّ بنا، فأين أنت والألوهية؟ وقد كنّى الشرعُ عن هذا المقام الإلهي إن حضرتُه الحيرةُ في قوله حين قيل له: أين كان ربُّنا قبلَ أن يخلقَ السموات والأرض؟ فقال ﷺ: «في العماء ـ بالقصر والمد ـ ما فوقه هواء، وما تحته هواء»[٣] كلمةُ نفيٍ، فالقصرُ للحيرة، وجعلها للاسم الله،

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي حجة الإسلام (٤٥٠ـ ٥٠٥هـ).

(٢) قال العجلوني في كشف الخفا ٢/ ٢٦٢ (٢٥٣٢): قال النووي: ليس بثابت. وقال ابن تيمية: موضوع. وقال أبو المظفر ابن السمعاني في «القواطع»: إنه لا يُعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي. وقال ابن الغرس: لكن كتب الصوفية مشحونة به، يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محيي الدين ابن عربي وغيره.

(٣) سأل أبو رزين العقيلي رسولَ الله ﷺ: يا رسول الله، أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عَمَاء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخلق عرشَه على الماء».

أخرجه الترمذي في سننه (٣١٠٩) في التفسير، باب ومن سورة هود. وابن ماجه (١٨٢) في المقدمة. وفي سنده وكيع بن عدس ـ أو حدس ـ لم يوثقه غير ابن حبان، وباقي رجاله ثقات.

قال الشيخ عبد القادر الأرناؤوط: فالإسناد ضعيف.

وقوله: (في عَمَاء) العَمَاء في اللغة: السحاب الرقيق، وقيل: الكثيف، وقيل: هو الضباب.

ولا بدّ في الحديث من حذف تقديره: أين كان عرش ربنا؟ فحُذف. كقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أي أمرُ الله. ويدلُّ على هذا المحذوف قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧].

وحُكي عن بعضهم «في عَمَى» مقصور، وهو كل أمر لا تدركه الفطرة.

قال الأزهري: قال أبو عبيد: إنّما تأوّلنا هذا الحديث على كلام العرب المنقول عنهم، وإلا فلا=

فلهذا حارتِ البصائرُ والألباب في إدراكه من أيِّ وجهٍ طلبته، فإنَّه لا يتقيّد بالأين. والمدُّ للسحاب، وهو الجوُّ الحامل للماء الذي هو الحياة، ومنه كل شي [١٠/ب] فهو في ذاته، لا يُقال فيه أين. ودلّ عليه بموجودٍ برزخيٍّ بين السماء والأرض.

وفي البرازخ حارتِ الحيرات، فكيف المتحيِّرون بين الظلِّ والشمس؟! والمتوهّم بين النقطتين، وبين الخطّين، وبين السطحين، وبين كلِّ شيئين، فصارت الكلمةُ البرزخيةُ إلى الحيرة بعينها، فما ثَمَّة إلاّ الحيرة، فما حصل منه أحدٌ إلاّ ما عنده لم يحصل غريبًا، ولا ينبغي أن يحصلَ، فإنْ قلتَ: هو هو، فهو هو. وإن قلتَ ليس هو هو، فليس هو هو، وحارتِ الحيرة.

ولمّا أرادَ اللهُ تعالى تحييرَ بعض المخلوقين من باب خلق القدرة الحادثة في القادر الحادث، وأحالَ التأثيرَ، وخلق التوجّه من القادر الحادث على الفعلِ، وهو الكسب، فظهر ما لم يكن، فقال القادر الحادث: هو فعلي. فقال القادر الحادث الآخر: هو كسبي، وقال القادر الحادث الثالث: ليس فعلي ولا كسبي. وقال القادر القديم: هو فعلي. وقال الحقّ: فلم يستحل عند التسليم العقل أن يكونَ مقدورًا بين قادرين، وإنّما الذي يستحيل مؤثِّرًا بين مؤثِّرين، فتفهم هذا الفصل ترشد إن شاء الله تعالى.

فالله تعالى لا يُعلم ولا يتعلّم، ولا يجهل ولا ينجهل، ولا يشهد ولا يكشف، ولا يُرى ولا يُعقل، ولا يُدرك، وإنّما تتعلّق هذه الإدراكاتُ كلُّها بأسماء الألوهية، وبأحكام الأسماء التي يستحقُّ كالربِّ، والمالك، والمؤمن.

ولهذا أَثبتَ الكتابُ والسنَّة الرؤيةَ في الدار الآخرة للربوبية، وفي هذه الدار، فقال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلم يجعل للألوهية مدخلاً؛ بل قد نفى فقال: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فأتى بـ: (الهو)، وأثبت أنّه لا يُدرك، وهو الصحيح، وقال تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢ـ ٢٣] وبها علّقَ الحجاب، فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

= ندري كيف كان ذلك العماء.

قال الأزهري: فنحن نؤمن به، ولا نُكيِّفُهُ بصفة. جامع الأصول الحديث (١٩٨٩) مع شرح غريبه.

وقال عليه السلام: «ترون ربَّكُم كما ترون القمرَ» وفي حديث: «كما ترون الشمس» ذكره مسلم في «صحيحه»[(١)].

وجاء في الحديث الصحيح في كتاب «مسلم»[(٢)]: «أنَّ الربَّ يتجلّى على طائفةٍ في الحشر، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربُّنا، فإذا جاء ربُّنا عرفناه. فيأتيهم اللهُ تبارك وتعالى في صورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربُّكم. فيقولون: أنت ربُّنا» فما ظهر لهم إلاّ الربُّ، ولا عرفوا إلاّ الربَّ، ولا خاطبهم إلاّ الربُّ، وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢] ولو جاء الله، فإنّما معناه الربُّ كما قدّمناه.

فإنَّ الأحوالَ والقرائن تطلب بحقائقها من الله الأسماء الخاصة بها، واللهُ هو الجامعُ المحيط.

فصل: ما أَحسن ما نبّه اللهُ تعالى حين أمر نبيَّه وأَدرجنا معه في ذلك الأمر فقال: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فهذه كلمةٌ تدلُّ على أنَّ النفي هو عين الإثبات، هو عين النافي، هو عين المُثبِت، هو عين المثبَت، هو عين المنفي، فإنّه ما نفى إلاّ الألوهية، وما أَثبتَ إلاّ الألوهية، وما كان الثابتُ والمُثبت إلاّ الألوهية والمثبت، فإنّه لو لم يثبتْ هي في عينها لم يصحَّ أن يُثبتها سواه، ولو أثبتَ مثبتٌ ما ليس بثابتٍ لكان كذبًا، فهي المثبتةُ نفسها حقيقةً.

وكلامنا من مقام الحقائق، فهذه ستّةُ أحكامٍ هي واحدةٌ في الحقيقة، وهكذا الوجود كلُّه واحدٌ في الحقيقة لا شيءَ معه، ولهذا ما أَلطفَ إشارة الشرع: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] فالشهيدُ هو (الهو)، والقلب والسمع، فقال: «كان الله ولا شيء معه،

---

(١) روى البخاري (٥٥٤) في مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر و(٥٧٣) باب فضل صلاة الفجر، و(٤٨٥١) و(٧٤٣٤) ومسلم (٦٣٣) في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، وأبو داود (٤٧٢٩)، والترمذي (٢٥٥١) عن جرير بن عبد الله قال: كنا عند رسول الله ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة البدر وقال: «إنكم سترون ربكم عيانًا كما ترون هذا القمر».

قال ابن الأثير في جامع الأصول (٨١٢٥): قد يُخيل إلى بعض السامعين أن الكاف في قوله «كما ترون» كاف التشبيه للمرئي، وإنما هو كاف التشبيه للرؤية، وهو فعل الرائي، ومعناه: ترون ربّكم رؤية ينزاح معها الشك، كرؤيتكم القمر ليلة البدر، لا ترتابون فيه ولا تمترون.

(٢) حديث رواه البخاري في صحيحه (٨٠٦)، و(٦٥٧٤)، و(٧٤٣٨)، ومسلم (١٨٢) في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، والترمذي (٢٥٥٧).

وهو الآن [١١] على ما عليه كان»[١] فالآن هو (الهو)، وكان هو (الهو)، فما ثَمَّةَ إلاّ هو، ونحن موجودون، وقد أثبتَ أنَّ الحالَ الحال، والعين العين، فما ثَمَّةَ إلاّ غيبٌ ظهر، وظهورٌ غاب ثم ظهر، ثم غابَ، ثم ظهر، ثم غاب هكذا ما شئت.

فلو تتبَّعْتَ الكتابَ والسنة ما وجدتَ سوى واحدٍ أبدًا، وهو (الهو)، فلم يزلِ (الهو) غائبًا أبدًا وقد أجمع المحقِّقون أنَّ اللهَ لا يتجلّى قطُّ في صورةٍ واحدة لشخصٍ مرّتين، ولا في صورةٍ واحدةٍ لشخصينِ، وهذا هو توسّع (الهو).

وقال أبو طالب[٢]: لا يرى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ إلا من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالرائي عينُ المرئي، وقد قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فإن كان كما زعمَ زاعمٌ ليس كهو شيء، فالشيءُ هو الهو، وإن كانتِ الكافُ صفةً أو زائدةً، كيف ما كانت فلا تبالي، فإن كانتْ صفةً كان ما قال أبو طالب، وإن لم يكن كان ليس هو الهو، وكان الشيءُ هو الهو، والهو هو الهو، فلا هو إلاّ هو.

وممّا يُؤيّد ما ذكرناه في الله قوله ﷺ: «إنَّ لله سبعين ألفَ حجابٍ من نورٍ وظلمةٍ، لو كشفَها لأحرقتْ سُبحاتُ وجهِهِ ما أدركه بصره»[٣] فهذا هو الله، وهو الهو كما ذكرناه فما أعلمه ﷺ بالمقامات! وما أكشفه للأشياء! وليس المراد العدد؛ وإنَّما المراد أنَّ الله لا يُمكنُ أن يظهر وأيّدَ هذا: ﴿كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وهذا من شرف البصر أنّه وصف لله، والعقلُ ليس كذلك؛ لأنَّ العقلَ متعلّقة الغيب، وما في حقِّ الباري غيبٌ، فالكلُّ له شهادة، فلهذا كان البصرُ ولم يكن العقل.

ومن هذا الباب على ما قدّمناه إنْ حضرته الحيرة ما دخلَ من الحيرة على النظّار وأربابِ الأفكار والاستبصار في الصفات، أعني في إثبات أعيانها لله، أو نفيها.

وأمّا أحكامُها فلا خلافَ بين العقلاء في ذلك، وصورة الحيرة في ذلك أنَّ من أثبت

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٤٦).

(٢) هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي واعظ فقيه، له كتاب «قوت القلوب» توفي سنة (٣٨٦هـ).

(٣) لم أجد الحديث في المصادر التي بين يدي، وجاء في صحيح مسلم (١٧٩) في الإيمان، باب في قوله: «إن الله لا ينام» عن أبي موسى الأشعري: «.. حجابه النور ـ وفي رواية النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

أعيانها زائدةً على الذات الموصوفة فقد أَثبتَ العددَ والكثرةَ، والافتقارُ في الله وهو واحدٌ من جميع الوجوه، فكيف يكونُ هذا؟! وإن قلتَ: لا يلزمُ مثلاً من هذا إثبات العدد على وجهٍ ما، فثمّة ما هو علينا أشدُّ من العدد، وهو أن تكون الذاتُ كاملةً بغيرها، وكلُّ كاملٍ بغيره ناقصٌ بذاته، ومن نفى أعيانَها، وفرَّ من مثل هذين المقامين أما الكثرة وأما النقص تلقَّاه أمر آخر، وهو أنَّ الحكم لا نقدر من جهة الدليل الذي قد نصبتموه على معرفة الله أن نُثبتَ هذه الأحكام للذّاتِ مجرَّدةً؛ فإنّه إذا أثبت أنَّه قادر لنفسه وقعَ الفعلُ أزلاً عند المتكلم، وهذا محالٌ، فإثباته قادر لنفسه محال، ثم إنَّ القلبَ لا يجدُ ذلك الحلَّ بقياس الشاهد على الغائب، ولا سيّما وقد عرف ما أخذ العقولَ من أين هو، ومن أين تركّب براهينها وأدلتها، فالقصورُ بها منوطٌ، والإقدامُ على هذه الأمور غيرُ حسنٍ، وكلُّ ما لا يمكن حصوله إلاّ بالمشاهدة والرؤية أو التعريف فحصولُهُ من غير هذه الطرق افتئاتٌ على المقام وجرأة.

فالأولى لأصحاب العقول الوقوفُ والإقرار بالوجود وإحكام الصفات، ولا سبيل للتعرّض لا لنفيها ولا لإثباتها؛ فإنَّ العقلَ أعجزُ من أن يقفَ على مثل هذا؛ بل على أقلِّ شيءٍ. فانظرْ تسلّطَ هذا الاسم العجيب، والكلمة العجيبة على جميع العَالم بالحيرة والعمى فيه، فأصحابُ العقول انظر ما أشدّ حيرتهم، ما اجتمعوا [١١/ب] لا المثبتين ولا غيرهم من النفاة، وأصحاب المشاهدة قد ظهر إليهم ووقع الإنكار ـ والعياذ منه ـ حين لم يوافق صورته معرفتهم به فمعرّتهم رأوا، وهو الظاهر لم يزلْ، لكن إذا كان مطلوبُك في المرآة ترى فيها وجهك، فلم تأتها على التقابل؛ بل جئتها على جانبٍ، فرأيتَ صورةَ غيرك فيها فلم تعرفها، وقلت: ما هذا أردت، فقابلتك المرآة، فرأيتَ صورتَك، فقلت: هذا صحيحٌ، فالعيب منك لا من المرآة، ولا قيّدتَ الطلب بصورةٍ معقولة، فاتك خيرٌ كثير، فقد صار أهلُ المشاهدة في حيرةٍ أشدَّ من حيرة أصحاب العقول مع المشاهدة، وكذلك أصحابُ الرؤية أوّل رؤية تقعُ لهم؛ فإنَّ الرؤية خلافُ المشاهدة، ولهذا جاء الخبر بالرؤية غدًا لا بالمشاهدة.

وقد ذكرنا هذا الفصل في كتاب «العين»[1] فلينظر هناك، فيمسكون أصحاب الرؤية على

---

(١) العين: يشار فيه إلى الرؤية والمشاهدة والمكاشفة والتجلّي واللمع واللمح والطالع والذوق والشرب. كتاب الشيخ الأكبر: ٣٣٨.

ما وقع لهم فيها، فإذا رأوا مرةً أُخرى رأوا خلافَ ذلك. وهكذا في كلِّ رؤيةٍ، فحاروا كما حار أهلُ المشاهدة هنا، فما ثَمَّة إلاّ حيرة في حيرة، فلو كان (الهو) ظاهرًا لما صحَّ هذا الخلاف، ولو كان الهو ظاهرًا ما كان (الهو) ولكان الأنا، ولا بدَّ من (الهو)، فلا بدَّ من الخلاف ولنا من قصيدة:

وإذا أردتُ تَمتُّعًا بوجودِهِ قسَّمتَ ما عندي على الغُرماءِ
وعدمتُ من عيني فكانَ وجودَهُ فظهورَهُ وقفٌ على إخفائي

فصار ظهور (الهو) الذي هو (الله) إذا لم أكن أنا حتى يكون هو الهو هو، وإلاّ لو بقيت أنا عند ظهورِ الهو لكان الأنتَ والهو لا بدَّ منه، فنفي لا بدَّ منه، ولا بقاءَ لي.

وما ينتفي الهو إلاّ في الهو، فإنَّ الهو ليس من نفسه في الهو ولا في غيره.

ومن هذا الباب بابُ الحيرة الإلهية ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] وافعلْ يا عبدي ما لستُ بفاعلٍ؛ بل أنا فاعلُهُ، ولا أفعلُهُ إلاّ بك؛ لأنَّه لا يتمكّن أن أفعلَه بي، فأنت لا بدَّ منك، وأنا بدُّك اللازم، فلا بُدَّ منّي، فصارتِ الأمورُ موقوفةً عليَّ وعليه، فحرتُ وحارتِ الحيرةُ، وحارَ كلُّ شيءٍ، وما ثمّة إلاّ حيرةٌ في حيرة، وكم قلت نظم:

الربُّ حقٌّ والعبدُ حقٌّ يا ليتَ شعري من المكُلَّفْ
إنْ قلتُ عبدٌ فذاك نفيٌ أو قلتُ ربُّ فما يكلَّفْ

وكم قلتُ:

١ـ حيرةٌ من حيرةٍ قد صدرتْ ليتَ شعري ثمة من لا يحار
٢ـ أنا مجبورٌ ولا فعلَ لي فالذي أفعلُهُ باضطرارِ
٣ـ والذي أُسندُ فعلي له ليس في أفعالِهِ بالخيارِ
٤ـ أنا إنْ قلتُ أنا قالَ لا وهو إنْ قالَ أنا لم يغار
٥ـ فأنا وهو على نقطةٍ ثبتَتْ ليسَ لها من قرارِ

وكم قلتُ:

تعجّبت من تكليفِ ما هو خالق له وأنا لا فعلَ لي فأراه
فيا ليتَ شعري من يكون مُكلّفًا وما ثمّة إلاّ الله ليسَ سواه

ومع قولي هذا كلّه قيل لي: افعل، ومن باب الحيرة الإلهية قوله: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ [ق: ٢٩] والمحقّق يأخذُهُ من باب الحيرة، وأنّه لا يتمكّن إلاّ هذا[١]، وإلاّ فكما وصلت الخمسين إلى خمسة ولم يتمكّن أن ينقصَ منها، كذلك لم يتمكّن أن تنفي الخمسين أصلاً لما سبقَ بها القول.

فهذا بعض ما في «الجلالة من الجلالة» وقد نجز الغرضُ الذي أعطاه الوقت، والحمد لله.

تمَّ الكتاب «الجلالة» بيُمْنِ الله، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

* * *

وقال رضي الله عنه في «الفتوحات»[٢]: قال تعالى [١٢]: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وليستْ سوى الحضرات الإلهية التي يطلبها، وتعيّنُها أحكامُ الممكنات، وليستْ أحكامُ الممكنات سوى الصُّور الظاهرة في الوجود [الحق]، فالحضرةُ الإلهية [اسمٌ] لذاتٍ وصفات وأفعال، وإن شئتَ قلتَ: صفةَ فعلٍ، وصفةَ تنزيهٍ، وهذه الأفعال تكون عن الصفات والأفعال أسماء، ولا بدَّ، لكن منها ما أطلقهُ الحقُّ تعالى على نفسه، ومنها ما لم يُطلق، لكن جاء بلفظ فعلٍ، مثل: ﴿ مَكْرَ ٱللَّهِ ﴾ [الأعراف: ٩٩] و﴿ سَخِرَ ٱللَّهُ ﴾ [التوبة: ٧٩] و﴿ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴾ [الطارق: ١٦] و﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٥] وأطال في ذلك.

ثم قال في قوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [فاطر: ١٥]: اعلمْ، أنَّ الحقَّ تعالى قد يُسمّى في هذه الآية بكلِّ ما يُفتقر إليه، فهو اسمٌ من أسماء الله، إذ لا يُفتقرُ إلاّ إليه، وإن لم يطلق عليه لفظٌ، فنحن إنَّما نعتبرُ المعاني التي تفيدنا العُلوم، وإنّما التحجير في الإطلاق عليه سبحانه، فما اقتصرَ عليه من الألفاظ في الإطلاق اقتصرنا عليه، فإنّا لا نسمّيه إلا بما سمّى به نفسه، وما منعَ من ذلك منعناه أدبًا مع الله، فإنّما نحن به وله.

وقال: (الله) هو الاسم الجامع، فإذا قال القائلُ: يا الله، فانظرْ في حالة القائل التي بعثته على هذا النداء، وانظرْ أيَّ اسمٍ إلهي يختصُّ بذلك الحال، فذلك الاسم الخاصُّ [هو] الذي يُناديه ذلك الداعي بقوله: يا الله، فإنَّ الاسمَ (الله) بالوضع [الأول] إنَّما مُسمَّاه ذات الحق عينها التي بيدها ملكوت كلِّ شيءٍ، ولهذا [ناب] الاسم الدَّالُّ عليها على الخصوص منابَ كلِّ

---

(١) جاء في الهامش: فالفاعل يأخذه حتى مضاء الحكم وإنفاذه، ولا مردّ له لقوّته.

(٢) الفتوحات المكية ٤/ ١٩٦.

اسمٍ إلهي، وأمّا تضمّنُ الاسم (الله) لأسماء التنزيه، فمأخذُ ذلك قريبٌ جدًا، وإنْ كان كلُّ اسمٍ إلهي بهذه المثابة من حيث دلالته على ذات الحقِّ جلَّ جلاله، لكنْ لمّا كان ما عدا الاسم (الله) من الأسماء مع دلالته على ذات الحقِّ يدلُّ على معنًى آخرَ من نفيٍ أو إثباتٍ لما فيه من الاشتقاق لم تقوَ أحديةُ الدِّلالة على الذَّاتِ قوّة هذا الاسم كالرحمن وغيره من هذه الأسماء الإلهية الحسنى، وإن كان قد وردَ قولُه تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠] لأنَّ الضميرَ في قوله (له) يعود على المدعو به تعالى، فإنَّ المُسمّى الأصل الزائد على الاشتقاق ليس إلاّ عينًا واحدة، ثم إنَّ الله تعالى قد عصمَ هذا الاسم ألاّ يتسمّى به أحدٌ غيرُ ذات الحق، ولهذا قال في معرضِ الحجّة على من نسبَ الألوهية إلى غيرِ هذا المُسمّى: ﴿قُلۡ سَمُّوهُمۡۚ﴾[1] [الرعد: ٣٣] فبُهتَ الذي قيل له ذلك، فإنّه لو سمّاه، ما سمّاه إلاّ بغير الاسم (الله).

فعلمُ أنَّ الاسمَ (الله) يدلُّ على الذات بحكم المطابقة كالأسماء الأعلام على مُسمَّياتها خاصةً، وغايةُ ما أعطى التنزيه إثباتَ النِّسب له ـ بكسر النون ـ بناءً لما يطلبه من لوازم وجود أعيانها، وهي المُسمّى بالصفات.

إن قلنا: إنَّ تلك النِّسبَ أمورٌ زائدة على ذاتها، وإنها وجودية ولا كمال له إلاّ بها، وإن لم تكن كان ناقصًا بالذات، كاملاً بالزائد الوجودي.

وإن قلنا: ما هي هو، ولا هي غيره كان خليًا من الفائدة، وقولاً لا روحَ له يدلُّ على نقصِ عقلِ قائله، وقصورِه في نظره أكثر من دلالته على تنزيهه.

وإن قلنا: ما هي هو، ولا وجود لها، وإنَّما هي نِسَبٌ، والنِّسبُ أمورٌ عدمية، جعلنا العدمَ له أثرٌ في الوجود، وتكثَّرت النِّسبُ لتكثّر الأحكام التي أعطتها أعيانُ الممكنات.

وإن نقلنا شيئًا من هذا كلِّه عطّلنا حكم هذه القوّة النظرية [١٢/ب].

وإن قلنا: إن الأمور كلَّها لا حقيقة لها، وإنّما هي أوهامٌ وسفسطة لائقة لا حدَّ بشيءٍ منها لا من طريق حسِّيٍّ، ولا فكرٍ خفيٍّ، فإن كان هذا القولُ صحيحًا فقد علم، فما هذا الدليل

---

(١) جاء في الهامش: أول الآية: ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۢ بِمَا كَسَبَتۡۗ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلۡ سَمُّوهُمۡۚ أَمۡ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَم بِظَٰهِرٖ مِّنَ ٱلۡقَوۡلِۗ بَلۡ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكۡرُهُمۡ وَصُدُّواْ عَنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ﴾.

الذي أوصلناه إليه، وإن لم يكن صحيحًا، فبأيِّ شيءٍ علمنا أنَّه ليس بصحيحٍ، وبأيِّ دليلٍ حصل لنا العلم بكونه ليس بصحيح؟

فإذا عجزَ العقلُ عن الوصول إلى العلم بشيءٍ من هذه الفصول، رجعنا إلى الشرعِ، ولا نعقله إلاّ بالعقل، والشرعُ فرعٌ عن عقل، وإذا عجزنا عن معرفة الأصل، فنحن عن الفرعِ أَعجزُ، وإن تعامينها وقبلنا قول الشارع إيمانًا لأمرٍ ضروريٍّ في نفوسنا لا نقدر على دفعه مع قدحِهِ في الأدلّة النظرية، فبأيِّ شيءٍ تمسَّكنا؟.

ثم إن تأوَّلنا ما جاء به على حكم ما يُعطيه النظر العقلي، فصارتِ الحيرةُ مراكزًا ينتهي إليها النظرُ العقلي والشرعي، فما ثمَّ إلاّ جائز، وما ثمَّ حاكمٌ إلاّ الحيرة، وما ثمَّ إلاّ الله.

وقال: قد جعل اللهُ ﴿ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ﴾، كما جعلَ ﴿وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا﴾[1] [يونس: ٥]، فهو نورُ الجعل، مع أنَّ الشمسَ بالذات نورٌ، والقمر بالذات محوٌ، ولذلك كان للقمر الفناءُ، وللشمس البقاء، فحكمُ الأرواح الجزئية حكم القمر، وحكم الروح الكلّ حكمُ الشمس.

ثم قال في قوله تعالى[2]: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] إنما قال تعالى في عيسى[3]: ﴿فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] بنون الجمع والكثرة، لأنَّه اجتمعَ في نفخه قوى جميعِ الأسماء والأرواح، فإنَّ جبريلَ عليه السلام وهبه لمريم[4] ﴿بَشَرٗا سَوِيّٗا﴾ [مريم: ١٧] فتجلّى في صورة إنسان كامل، فنفخ الحقّ حقيقة.

كما قال: إنَّ الله قال على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده»[5]، فلمّا تبعته هذه القوى كان فيها القوةُ المفكّرة أُعطيت للإنسان لينظرَ بها في الآيات في الآفاق وفي نفسه ليتبيّن له بذلك أنّه الحقُّ.

---

(١) جاء في الهامش: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [يونس: ٥].

(٢) جاء في الهامش: في حق آدم عليه السلام: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...﴾ [الحجر: ٢٩].

(٣) جاء في هامش الأصل: في حق عيسى عليه السلام: ﴿وَمَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتۡ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتۡ مِنَ ٱلۡقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢].

(٤) جاء في هامش الأصل: وكما قال تعالى: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا * قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا * قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا﴾ [مريم: ١٧].

(٥) انظر الحديث وتخريجه صفحة (٣٨٠).

واختلف الأمزجة في أمور فهذا سببُ اختلافِ المقالات، فيحكم الربُّ بين أصحاب هذه المقالات بما جاء به الشرع المنزّل، فبقي العقول واقفةً في أدلّتها، ويرجع اختلافُ نظرها في المراد الشرعية بعدما كانت أولاً ناظرةً بالنظر العقلي، وذلك ليس إلاّ للمؤمنين والمؤمنات خاصَّة، قالوا: قفوا مع حكم الربِّ في ذلك بين المنازعين هم المؤمنون، ولهم عين الفهم، فاختلافُهم إنَّما هو في المفهوم من هذا الذي حكم به الربُّ في حقِّ الحق، وهذا هو الحق الذي وصفه الشرع للعباد، ولا نُسمّيه ولا نصفه إلاّ بما جاءت به رُسُلُه، لا نزيدُ عليه ولا نخترعُ له اسمًا من عندنا.

وأما غيرُ المؤمنين إذا تنازعوا في عقائدهم، فيكون الشارعُ واحدًا منهم من حيث كونه نَزَعَ في الحقِّ منزعًا لم ينزعوه.

فالحاكمُ بين الشرع وهؤلاء الغير المؤمنين هو (الله) لا الاسم الربِّ، لكنْ في الدار الآخرة لا هنا؛ لأنَّ في الدار الآخرة يظهرُ حكم الجبر، فلا يبقى منازعٌ هناك أصلاً، وتذهبُ جميع الدعاوى من أربابها، ويبقى المؤمنون هناك ساداتِ أهل الموقف.

وقال: اختلفَ الناسُ في عبودية الأسباب، هل يخرج أحدٌ عن رقّها أم لا؟ فمن رأى أنَّ الأسبابَ حاكمةٌ عليه ولا بدَّ، ومن المحالِ الخروجُ عنها إلاّ بالوهم قال: ما يصحُّ العتقُ من رقِّ الأسباب.

ومن قال بالوجه الخاصِّ الذي لا اشتراك فيه، قال بالعتقِ من رقِّ الأسباب، وعتقُهُ معرفتُهُ بذلك الوجه الخاصِّ، لأنَّه إذا عرفه خرجَ عن الأسباب. انتهى.

فلنشرع في:

شرح قوله [١٣]: الرحمن الرحيم

قال في «الكليات»[١]: الرحمةُ هي حالةٌ وجدانية، تعرضُ غالبًا لمن به رقَّةُ القلب، وتكون مبتدأً للانعطاف النفساني الذي هو مبدأُ الإحسان.

ولمّا لم يصحَّ وصفُه تعالى بالرحمة لكونها من الكيفيات، وهي أجناسٌ تحتها أنواعٌ، فإمّا

(١) الكليات ٢/ ٣٧٧. وما بين معقوفين مستدرك منه.

أن يتَّصفَ الباري بكلٍّ منها وهو محال، أو ببعضها لمخصِّصٍ، فيلزم الاحتياج أو لا لمخصِّصٍ[١]، فيلزم الترجيح، أو لا يتَّصفُ بشيءٍ منها، وهو المطلوب، لا جرم حُمِلَ على المجاز [وهو الإنعام على عباده، فرحمةُ الله مجازٌ] عن نفس الإنعام، كما أنَّ غضبَهُ مجازٌ عن إرادة الانتقام، وأنت خبيرٌ بأنَّ المجاز من علامته صحَّةُ النفي عنه في نفسِ الأمر، كقولك للرجل الشجاع: ليس بأسد، ونفي الرحمة عنه ليس بصحيحٍ، فلك أن تحملَ على الاستعارة التمثيلية.

والرحمةُ هي أن يوصل إليك المسارَّ، والرأفةُ هي أن يدفعَ عنك المضار. والرأفة أيضًا إنَّما تكون باعتبار إفاضة الكمالات [والسعادات] التي يستحقُّ الثواب والرحمة[٢] من باب التزكية، والرأفة من باب التخلية.

والرأفة مبالغة في رحمةٍ مخصوصة هي رفع المكروه، وإزالة الضُّرِّ، فذكر الرحمة بعدها في القرآن مُطَّردًا لتكون أعمَّ وأشملَ.

ورحمةُ الله عامةٌ وسعتْ كلَّ شيءٍ، وصلاتُهُ خاصَّةٌ بخواصِّ عبادهِ.

والرحمة: الإسلام نحو: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٧٤].

والإيمان نحو: ﴿وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [هود: ٢٨].

والجنة نحو: ﴿فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٧].

والمطر نحو: ﴿بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧].

والنعمة نحو: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ [النور: ١٠].

والنبوة نحو: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

والقرآن نحو: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ﴾ [يونس: ٥٨].

والرزق نحو: ﴿خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ﴾ [الإسراء: ١٠٠].

والنصر والفتح نحو: ﴿أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾ [الأحزاب: ١٧].

والعافية نحو: ﴿أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ﴾ [الزمر: ٣٨].

---

(١) كذا، وفي الكليات: أو ببعضها المخصص فيلزم الاحتياج، أو لمخصصٍ فيلزم الترجيح.

(٢) في الكليات: فالرحمة.

والمودة نحو: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

والسعة نحو: ﴿تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].

والمغفرة نحو: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢].

والعصمة نحو: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣].

الرحمن[١]: اختلف فيه[٢].

قال بعضهم: هو عَلَمٌ اتفاقي كالجلالة، إذْ لم يُستعمل صفةً ولا مجرَّدة عن اللام إلاّ إذا كان مُضافًا.

وقال بعضهم: ليس بعَلَم؛ لأنَّه يقعُ صفةً، فإنَّ معناه المبالغ في الرحمة والإنعام لا الذات المخصوص مرادفًا لاسم الله تعالى، وهذا في غاية الظهور، ثم غلبَ على المنعم بجلائل النِّعم في الدنيا والآخرة بحيث لا يقعُ على المخلوق، إذ القلوب[٣] قد يكون مرجحًا كما في (الإله) إذ قلَّ استعماله في الباطل، وقد يكون مهجورًا كما في (الرحمن) حيث لا يُطلقُ على الغير أصلاً.

وقد صرَّحَ السيد الشريف[٤] بأنَّه مشاركٌ لاسم الذات مُعرَّفًا ومنكّرًا، ومن هنا قيل: لا إله إلا الرحمن يُفيد التوحيد بحسب عرف الشرع، وإن لم يفدْ بحسب عُرفِ اللغة، وعدم الانصراف أظهر.

وإن أوجبَ اختصاصه بالله تعالى الانصراف على مذهب مَنْ شرطَ وجود (فعْلى)، وعدمُ

---

(١) الكليات ٢/ ٣٧٠.

(٢) جاء في الهامش:

الرحمن: اسم للحقِّ باعتبار كونه مبدأً لعموم الفيوضات الأسمائية في الوجود، وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات.

الرحيم: اسم للحَقِّ باعتبار كونه مبدأً لخصوص الفيوضات على مُستحقّيها بالاستعداد أو العمل.

فالرحمة السابقة على العمل يُقال لها: الامتنانية، وهي التي وسعتْ كل شيء.

والرحمة الموعودة المترتبة على الأعمال بمحض فضل الله، يُقالُ لها الرحمة الوجوبية، وهي أيضًا عند التحقيق من الامتنانية؛ لأنَّ الوعد بها على العمل محضُ المنّة.

(٣) في الكليات: إذ المغلوب.

(٤) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني صاحب كتاب التعريفات (٧٤٠ـ٨١٦هـ) من كبار العلماء بالعربية.

الانصراف عند من شرط انتفاء (فعلان)، وجعله مستوى النسبة بالانصراف وعدمه نظرًا إلى المذهبين اللذين لا يترجَّحُ أحدُهما على الآخر إلحاقًا له بما هو الغالب في بابه، وهو (فعلان) من فَعِل كعَلِم؛ فإنَّ أكثرَه غيرُ منصرفٍ، أو أكثره على (فَعْلى)، فنزل منزلة ما مؤنثهُ (فَعْلى)، ويحكم بأنه لو لم يطرأه الاختصاص لجاء منه فَعْلى.

فمعنى الرحمن هو المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها التي يقصرُ عنها كلُّ من سواه، والعاطفُ على جميع خلقه بالرِّزق لهم، لا يزيدُ في رزقِ التقيِّ بتقواه، ولا ينقص من رزقِ الفاجر بفجوره.

ومعنى **الرحيم** [١٣/ب] هو الرفيق للمؤمنين خاصَّةً، ويسترُ عليهم ذنوبَهم في العاجل، ويرحمُهم في الأجل، فمتعلّقُ الرحمن أثرٌ منقطعٌ، ومتعلّق الرحيم أثرٌ غيرُ منقطعٍ، فعلى هذا الرَّحيمُ أَبلغُ من الرحمن، والقولُ بأن الرحيم أَبلغُ لأنَّ (فعيلاً) للصفات الغريزية ككريم وشريف. وفعلان للعارض كسكران وغضبان؛ لأنَّ ذلك ليس من صيغةِ (فعيل) بل من باب (فَعُل) بالضم.

وقيل: الرحمن اسمٌ خاصٌّ، صفتُهُ عامَّةٌ، والرحيم اسمٌ عامٌّ، صفته خاصة، يقال: فلان رحيم، ولا يقال رحمان. وأما رحمان اليمامة لمُسيلمةَ الكذاب[١] فمن باب تعنُّتهم.

وقيل: الرحمن أَمدحُ، والرَّحيمُ ألطف، وقيل أرقُّ من الآخر من وجه.

وفي «الجوهري»[٢]: هما بمعنًى، ويجوز تكرير الاسمين إذا اختلف اشتقاقهما تأكيدًا.

فليس هذا من باب الترقّي؛ لأنَّه إنمَّا يتعيَّنُ إذا كان الأَبلغُ مُشتملاً على ما دونه، إذ لو قدِّمَ الأَبلغُ حينئذ كان ذُكرُ الآخرِ لغوًا، كما في (فيّاض جواد)، و(باسل شجاع). وأمّا إذا لم يشتمل عليه كما ههنا فيجوز سلوكُ كلٍّ واحدٍ من طريق التتميم والترقّي نظرًا إلى مُقتضى الحال، وههنا يحملُ على الأول لأنَّ المطلوبَ بالقصد الأول في مقام العظمة والكبرياء [و] جلائل النعم، فقدّم الرحمن، وأردفَ بالرَّحيم كالتتمة له تنبيهًا على أنَّ الكلَّ منه؛ لئلاً يتوهَّمَ

---

(١) مسيلمة الكذاب بن ثمامة الحنفي الوائلي أبو ثمامة من المعمّرين، تلقّب في الجاهلية بالرحمن وعُرف برحمن اليمامة، قيل اسمه مسلمة، وصغره المسلمون تحقيرًا. قتل سنة (١٢هـ).

(٢) الجوهري: إسماعيل بن حماد أبو نصر: لغوي من الأئمة، صاحب «الصحاح» حاول الطيران، ومات في سبيله سنة ٣٩٣هـ.

أن محقَّراتِ النِّعم لا يليق بجنابه، فلا يُطلبُ من بابه.

قال بعضهم: جميعُ أسماء الله تعالى ثلاثة: أسماء الذات، وأسماء الأفعال، وأسماء الصفات. فالتسميةُ مُشتملةٌ على أفضل كلٍّ منها.

وقيل: كلاهما من الصفات الفعلية.

وقيل: من الصفات الذاتية.

وقد أشار الله [إلى] الرحمة الفعلية بقوله: ﴿وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾ [آل عمران: ٨] لأنَّ الصفةَ الذاتية لا توهب.

وقيل: أحسنُ ما يُقال في جميع الوصفين في البسملة أنَّ (فعلان) مبالغةٌ في كثرة الشيء، ولا يلزمُ منه الدوام كغضبان، و(فعيل) لدوام الوصف كشريف، فكأنَّه قال: الكثير الرحمة الدائمة.

وقيل: مدلولُهما واسعُ الرحم[١]، راحمُ الكلِّ، قد أحاط الصور والأسرار مراحمة، وعمَّ الألواح والأرواحَ مكارمة، والأولُ أعمُّ مدلولاً صدّره لمّا صارَ كالعَلَم لله تعالى. انتهى.

وقال الشيخ رضي الله تعالى عنه في «الفصوص»[٢] في فصٍّ: حكمةٌ رحمانية في كلمة سليمانية في قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] (فأخذ بعضُ الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله، ولم يكن كذلك).

وقال شارحُهُ داود القيصريُّ قُدّس سرُّه العزيز: قال بعضُ أصحاب التفسير: إن سليمان عليه السلام قدَّم اسمَه على اسم الله تعالى في الكتاب لئلا تخرقَ بلقيسُ [بحرمته بالمزق وغيره] كما فعل كسرى بكتاب رسول الله ﷺ.

---

(١) جاء في هامش الأصل: وقال الشيخ رضي الله عنه في «الفتوحات» في الباب التاسع والسبعين وثلاثمئة [٤/ ٤٩٦ بتصرف]: الرحمة على ثلاثة أقسام: ذاتية، وامتنانية، ومكتوبة.

فالرحمة الذاتية: هي التي أوجد الله بها العالم، حيث أحبَّ أن يُعرف، ومنها علم خلق الرحمة التي يتراحم الناس والخلق فيما بينهم. ومنها خلق الرحمة المكتوبة.

وأما رحمة الامتنان: فهي التي سبقت كلَّ شيءٍ، وهي التي يترجَّاها إبليس ومن دونه.

وما رأيت أحدًا من أهل الله نبّه على تثليث الرحمة بهذا التقسيم، فإنه تقسيم غريب، وما عملناه إلاّ من طريق الكشف. انتهى.

(٢) شرح فصوص الحكم: ٩١٠.

والشيخُ ذهب أنّه عليه السلام ما قدَّم اسمَه على اسم الله تعالى، وما أوهمَ التقديم إلاّ حكاية بلقيس مع حواشيها، أي قالتْ لهم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴾ أي إن ذلك الكتاب ﴿ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ ﴾ أي وإن مضمونه ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞ أَلَّا تَعْلُواْ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾ [النمل: ٢٩ـ ٣١] وما قالوه لا يليقُ بحال النبيِّ العالم بالله ومراتبه، وبأن اسمَه واجبُ التعظيم، وكيف يليقُ ما قالوه وبلقيس قالت فيه: ﴿ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴾ أي مكرّم عليها، ومعظّم عندها لوصوله إليها بواسطة طيرٍ ليس في وسع الملوك إعماله(١)، ولو أنَّ بلقيس كانت مُريدةً للخرق وما كانت موفقة لإكرام [١٤] الكتاب لم يكن تقديمُ اسمه حاميًا له من الخرق، ولا تأخيره؛ بل كانتْ تقرأُ الكتاب، وتعرفُ مضمونه كما فعل كسرى، ثم كانت تمزِّقُهُ لو لم تكن موفقة.

وأقول: يحتملُ أن يكونَ قوله: ﴿ مِن سُلَيْمَٰنَ ﴾ مكتوبًا في ظهر الكتاب كما هو عادة إلى يومنا هذا، فلا يتصور التقديم على اسمه تعالى.

وقال رضي الله عنه في تبيين الرحمة: (فأتى سليمانُ بالرَّحمتيْنِ، رحمةَ الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم، فامتنَّ بالرحمن، وأوجب بالرحيم، وهذا الوجوبُ من الامتنان، فدخل الرحيمُ في الرحمن دخول تضمن).

وقال الشارحُ رحمه الله: اعلمْ أنَّ الرحمةَ صفةٌ من الصفات الإلهية، وهي حقيقةٌ واحدة، لكنّها تنقسم بالذاتية والصفاتية، أي تقتضيها أسماء الذات وأسماء الصفات، وكلٌّ منهما عامَّةٌ وخاصَّةٌ، فصارتْ أربعةً، ويتفرَّعُ منها إلى أن يصير مئةَ رحمةٍ، وإليها أشارَ رسولُ الله ﷺ: «أن لله مئةَ رحمة، أعطى واحدةً منها لأهل الدنيا كلِّها، وادَّخرَ تسعةً وتسعين إلى الآخرة يرحم بها عباده»(٢).

فالرحمةُ العامة والخاصة الذاتيتان ما جاء في البسملة من الرحمن الرحيم، فالرحمةُ الرَّحمانية عامَّةٌ لشمولِ الذات جميع الأشياء علمًا وعينًا، والرحيمية خاصَّةٌ لأنها تفصيل تلك

---

(١) من قوله: (لوصوله إليها بواسطة. . .) إلى هنا ليس في مطبوع الفصوص.

(٢) حديث رواه البخاري (٦٠٠٠) في الأدب، باب جعل الله الرحمة في مئة جزء، و(٦٤٦٩) في الرقاق، باب الرجاء مع الخوف. ومسلم (٢٧٥٢ و٢٧٥٥) في التوبة، باب سعة رحمة الله، وأنها سبقت غضبه. والترمذي (٣٥٤١ و٣٥٤٢).

الرحمة العامة الموجبة لتعيين كلٍّ من الأعيان بالاستعدادِ الخاص بالفيض الأقدس. والصفاتية ما ذكره في الفاتحة من ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

الأولى: عامّةُ الحكم لترتُّبها على ما أفاضَ الوجود العالم العلمي من الرحمة العامة الذاتية.

والثانية: تخصيصها بحسب[1] الاستعدادِ الأصلي الذي هو لكلِّ عينٍ من الأعيان، وهما نتيجتان للرحمتين الذاتيتين العامة والخاصة، فإذا علمتَ ذلك فاعلمْ أنَّ سليمانَ أتى بالرَّحمتين، منها:

رحمة الامتنان: وهي ما حصلَ من الذات بحسب العناية الأولى، وإنَّما سمَّاها بالامتنان لكونها ليستْ في مقابلة عملٍ من أعمال العبد، بل منَّةٌ سابقةٌ من الله في حقِّ عبده.

ورحمة الوجوب: أي رحمة في مقابلة العمل، وأصل هذا الوجوب قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۚ﴾ [الأنعام: ١٢] أي أوجبها على نفسه، فامتنَّ ـ أي الحقُّ ـ بـ: (الرحمن) العام الحكم على جميع الموجودات بتعيين أعيانها في العلم، وإيجادها في العين، كما قال: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقال ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧] أي وجودًا وعلمًا.

فإنَّ الرحمةَ العامة هو الوجود العام لجميع الأشياء، وهو النورُ المذكور في قوله تعالى: ﴿۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥] الذي به يظهر كلُّ شيءٍ من ظلمةِ عدمه.

وأوجب بالرحيم المخصَّص على نفسه أن يوصلَ كلاً من الأعيان إلى ما يقتضيه استعداده، ولمّا كان هذا الإيجابُ أيضًا منَّةً منه تعالى على عباده. قال: وهذا الوجوب من الامتنان ـ أي من الرحمة الامتنانية ـ إذ ليس للمعدومِ أن يُوجبَ شيئًا على الحقِّ سبحانه فيما يوجده، ويمكّن العبد من الطاعات والعبادة.

فدخل الرحمة الرحيمية في الرحمة الرحمانية دخولَ الخاصِّ تحت [العام].

وقال رضي الله تعالى عنه: فإنَّه كتبَ على نفسه الرحمة ليكونَ ذلك للعبدِ بما ذكره الحقّ من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقًا على الله أوجبه له على نفسه يستحقُّ بها هذه الرحمة ـ

---

(١) في الأصل: والثانية تخصيصها وتخصيصها بحسب، والمثبت من شرح الفصوص.

أعني رحمة الوجوب ـ هذا تعليلٌ لقوله: (وهذا الوجوب من الامتنان)، وذلك إشارةٌ إلى وجوب الرحمة على نفسه. و(حقًّا): منصوبٌ بقوله (ليكون) أي إيجاب الحقِّ على نفسه الرحمة للعباد من الامتنان؛ لأنَّه [١٤/ب] كتبَ وفرض على نفسه الرحمة، ليكون ذلك حقًّا على الله في مقابلة أعماله التي كلّفه بها مجازاةً له وعوضًا عن عمله.

وذلك على سبيلِ الامتنان؛ فإنَّ العبدَ يجبُ عليه طاعةُ سيده والإتيان بأوامره، فإذا أعطاه شيئًا آخرَ في مقابلة أعماله يكون ذلك رحمةً للعبد وامتنانًا [منه عليه].

فقوله أوجبه: أي أوجبَ ذلك الوجوب الحقَّ للعبد على نفسه ليستحقَّ العبدُ بها ـ أي بتلك الأعمال ـ الرحمة التي أوجبها الحقُّ على نفسه امتنانًا. انتهى.

مطلب شرح أسمائه الحسنى

وقال الشيخ رضي الله عنه في «الفتوحات»[1] في اختصار شرح أسماء [الله] الحسنى:

الله: من حيث هويته وذاته.

الرحمن: بعموم رحمته التي وسعتْ كلَّ شيء.

الرحيم: بما أوجب على نفسه من الرحمة للمتَّقين من عباده.

الربُّ: بما أوجده من المصالح لخلقه.

الملك: بنسبة ملكوت السموات والأرض إليه، فإنَّه ربُّ كلِّ شيءٍ وملكيه.

القدوس: بقوله ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] وتنزيهه عن كلِّ ما وصِفَ به.

السلام: بسلامته من كلِّ ما نُسب إليه ممَّا كره من عباده أن ينسبوه إليه.

المؤمن: بما صدق عباده، وبما أعطاهم من الأمان، إذا وفوا بعهده.

المهيمن: على عباده بما هم فيه من جميع أحوالهم ممّا لهم وعليهم.

العزيز: لغلبته من غالبه، إذ هو الذي لا يُغالب، وامتناعه في علوِّ قدسه أن يُقاوم.

الجبار: لِمَا جبر عليه عباده في اضطرارهم واختيارهم، فهم في قبضته.

---

(١) الفتوحات المكية ٤/ ٣٢٢.

المتكبّر: لِمَا حصل في النفوس الضعيفة من نزوله تعالى إليهم في خفيٍّ ألطافه من التقرّب بالحدِّ والمقدار من شبرٍ وذراعٍ، وباعٍ وهرولة، وتبشيشٍ، وفرح بتوبتهم، وتعجّبٍ من عصمة الشابِّ منهم، وأمثال ذلك.

الخالق: بالتقدير والإيجاد.

البارئ: بما أوجده من مولدات الأركان.

المصوّر: بما فتح في الهباء من الصور، وفي أعيان المتجلّي لهم من صور المتجلّي المنسوبة إليه ما نكر منها وما عُرف، وما أُحيط بها وما لم يدخلْ تحت إحاطةٍ.

الغفّار: بستره على عباده المذنبين.

الغافر: بنسبة الستر إليه.

الغفور: بما أسدل من الستور من أكوان وغير أكوان.

القهّار: لمن نازعه بجهالةٍ من عباده ولم يتب.

الوهّاب: بما أنعم به من العطاء لينعمَ لا جزاء، ولا ليشكر به ويذكر.

الكريم: المعطي عبادَه ما سألوه منه.

الجواد: المُعطي قبل السؤال عباده ليشكروه، فيزيدهم.

السخيّ: بإعطاء كلِّ شيءٍ خلقه، وتوفيته حقَّه.

الرزاق: بما أَعطى من الأرزاق لكلِّ متغذٍّ من معدنٍ ونبات وحيوان وإنسان من غير اشتراطِ كفرٍ ولا إيمان.

الفتّاح: بما فتحَ من أبواب النِّعم والعقاب والعذاب.

العليم: بكثرة معلوماته.

العَالم: بأحدية نفسه.

العلاّم: بالغيب، فهو تعلّق خاصٌّ، والغيب لا يتناهى، والشهادةُ متناهية، إذا كان الوجودُ عليه الشهود والرؤية كما يراه بعضُ النظّار، وعلى كل حال فالشهادة خصوصٌ، فإنَّ من يقول: إن العلّة في الرؤية استعدادُ المرئي، فما ثمَّ مشهودٌ إلاّ الحقُّ، وما وجد من المُمكنات

وما لم يوجد، وبقي المحالُ معلومًا غيبًا لم تدخل تحت الرُّؤية ولا الشهادة.

القابض: بكون الأرض جميعًا قبضته، وكون الصدقة تقع بيد الرحمن، فيقبضها ويربِّيها حتى تكونَ أعظمَ من جبلِ أُحدٍ.

الباسط: بما بسطَهُ من الرزق الذي لا يعطي البغي بسطه، وهو القدرُ المعلوم، وأنه تعالى يقبضُ من ذلك ما يشاء لما فيه من الابتلاء والمصلحة [١٥] ويبسط ما يشاءُ من ذلك لما فيه من الابتلاء والمصلحة.

الخافض: ينزعُ الملكَ ممّن يشاء، ويذلُّ من يشاء، ويُفقر من يشاء بيده الخير وهو الميزان، فيؤتي الحقوقَ مَنْ يستحقُّها، وفي هذا الحال لا تكون معاملةُ الامتنان؛ فإنّ استيفاء الحقوق من بعض الامتنان، إذِ الامتنان أعمُّ في التعلّق.

الرافع: من كونه تعالى بيده الميزان يخفضُ القسط ويرفعه، فيرفع ليؤتي الملكَ مَنْ يشاء، ويعزُّ من يشاء، ويُغني من يشاء.

المعزُّ المذلُّ: فأعطى بطاعته، وأذلَّ بمخالفته، وفي الدنيا أعزَّ بما آتى من المال من آتاه، وبما أَعطى من اليقين لأهله، وبما أنعمَ به من الرياسة والولاية والتحكّم في العالم بإمضاءِ الكلمة والقهر، وبما أذلَّ به الجبَّارين والمتكبِّرين، وبما أذلَّ به في الدنيا بعضَ المؤمنين ليعزَّهم في الآخرة، ويذلّ من أورثهم الذلّةَ في الدنيا لإيمانهم وطاعتهم.

السميع: لدعاء عباده إذا دعوه، فيجيبُهم مَنِ اسمُهُ السميع، فإنّه تعالى ذكر في حدِّ السمع: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢١] ومعلومٌ أنّهم سمعوا دعوة الحقِّ بآذانهم، ولكنْ ما أجابوا ما دُعوا إليه، وهكذا يعامل الحقُّ عبادَه من كونه سميعًا.

البصير: بأمور عباده، كما قال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ فقال لهما: ﴿لَا تَخَافَآ﴾ [طه: ٤٦] فأعطى بصره الإيمان، فذلك معنى البصير؛ لا أنه[١] يشهده ويراه فقط، فإنه يشهده ويراه حقيقةً سواء نصره أو خذله، أو اعتنى به أو أهمله.

الحكم: بما فعل به من الحكم يوم القيامة بين عباده، وبما أنزل في الدنيا من الأحكام المشروعة والنواميس الوضعية الحكمية، كلُّ ذلك من الاسم الحكم.

---

(١) في الأصل: لأنه يشهده. والمثبت من الفتوحات ٤/ ٣٢٣.

العدل: لحكمه بالحقِّ، وإقامة الملّة الحنيفية ﴿قَالَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢] فهو ميلٌ إليه، إذ قد جعل للهوى حكمًا من اتّبعه ضلَّ عن سبيل الله.

اللطيف بعباده: فإنه يوصل إليهم العافيةَ مُندرجةً في الأدوية الكريهة وأخفى من ضرب الأمثلة بالأدوية المؤلمة المتضمِّنة للشفاء والراحة؛ فإنَّها لا أثرَ لها في وقت الاستعمال مع كونها في نفس ذلك الاستعمال لا يحسُّ بها للطافتها، ومن باب لطفه سريانه في أفعال الموجودات، وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ولا نرى الأعمالَ إلاّ من المخلوقين، ونعلم أنَّ العاملَ لتلك الأعمال إنَّما هو الله، فلولا لطفه لشوهد.

الخبير: بما اختبر به عباده، ومن اختباره قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١] فيرى هل يُنسب إليه حدوثُ العلم أم لا، فانظرْ هذا اللطف، ولذلك قرن اللطيف بالخبير فقال: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

الحليم: هو الذي أمهل وما أهمل، ولم يسارعْ بالمؤاخذة ممَّن عمل سوءًا بجهالة مع تمكُّنه ألاّ يجهل، وأن يسأل وينظر حتى يعلمَ.

العظيم: في قلوب العارفين به.

الشكور: لطلب الزيادة من عباده ممّا شكرهم عليه وذكرهم به من عملهم بطاعته، والوقوف عند حدوده ورسومه وأوامره ونواهيه، وهو يقول: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] فبذلك يعامل من عباده، فطلب منهم بكونه شكورًا أن يُبالغوا فيما شكرهم عليه.

العليُّ: في شأنه وذاته عمّا يليقُ بسمات الحدوث والمُحدثات.

الكبير: عمّا يضعه المشركون من الآلهة، ولهذا قال الخليل في تعرّض الحجة على قومه، مع [١٥/ب] اعتقاده الصحيح أنَّ الله هو الذي كسرَ الأصنام المتَّخَذَة آلهةً، حتى جعلها جُذاذًا، مع دعوى العابدين لهم بأنَّهم ما يَعبدونَهم إلا ليقرّبونهم إلى الله زُلفى، فنسبوا الكبر له تعالى على آلهتهم، فقال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] الذي هو الله، وهنا الوقف، وتبتدىء هذا ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ فلو نطقوا لاعترفوا بأنهم عبيد وأنّ الله هو الكبير العلي العظيم.

الحفيظ: بكونه بكلِّ شيءٍ مُحيط، فاحتاطَ بالأشياء ليحفظَ عليها وجودها؛ فإنَّها قابلةٌ للعدم كما هي قابلةٌ للوجود، فمن شاء سبحانه أن يوجدَ أَوجدَهُ وحفظَ عليه وجوده، ومن لم

يشأ أن يُوجدَه، وشاء أن يُبقيه في العدم حفظَ عليه العدمَ، فلا يوجدُ ما دام يحفظ عليه العدم، فإمّا أن يحفظه دائمًا، أو إلى أجلٍ مُسمًّى.

المقيت: بما قدَّرَ في الأرض من الأقوات، وبما أَوحى في السماء من الأمور، فهو سبحانه يُعطي قوتَ كل مُتقوِّتٍ على مقدارٍ معلوم.

الحسيب: إذا عدَّدَ نعمَه عليك، ليُريك منَّتَهُ عليك لمّا كفرتها، فلم يؤاخذْكَ لحلمِهِ وكرمه، وبما هو كافيك عن كلِّ شيءٍ، لا إله إلاّ هو العليُّ الحكيم.

الجليل: بكونه عزَّ، فلم تُدركْه الأبصار ولا البصائر، فعلا ونزلَ بحيث أنَّه مع عباده أينما كانوا، كما يليقُ بجلاله إلى أن بلغَ في نزوله إلى أن قال لعبدِهِ: «مرضتُ فلم تَعدني، وجعتُ فلم تُطعمني، وظمئتُ فلم تسقني»(١) فأنزل نفسه من عباده بمنزلةِ عباده، فهذا من حكمِ هذا الاسم الإلهي.

الرقيب: لِمَا هو عليه من لزوم الحفظِ لخلقه، فإن ذلك لا يثقله كما قال ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وليعلم عباده أنَّه إذا راقبَهم يستحيون منه، فلا يراهم حيث نَهاهم، ولا يَفقدُهم حيث أَمرهم.

المُجيب: لمن دعاه لقربه وسماعه دعاء عباده، كما أخبرَ عن نفسه بقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨٦] فوصفَ نفسه بأنه مُتكلِّمٌ، إذِ المُجيبُ من كان ذا إجابةٍ، وهي التلبية.

الواسع: العطاء بما بسطَ من الرحمة التي وسعتْ كلَّ شيءٍ، وهي مخلوقةٌ، فرحم بها كلَّ شيءٍ، وبه أزال غضبه على من شاء، فانظرْ فهنا شيءٌ عجيبٌ في قوله: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨].

---

(١) روى مسلم في صحيحه (٢٥٦٩) في البر والصلة، باب فضل عيادة المريض عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: إن الله عزّ وجلّ يقول يوم القيامة: يا بن آدم، مرضت فلم تعدني. قال: يا ربّ، كيف أعودك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده. يا بن آدم استطعمتك فلم تطعمني. قال: يارب، كيف أطعمُك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. يا بن آدم، استسقيتك فلم تسقني، قال: يارب، وكيف أسقيك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته، وجدت ذلك عندي».

الحكيم: بإنزال كلِّ شيءٍ منزلته، وجعله في مرتبته، ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقد قالَ عن نفسِهِ أنَّ «بيده الخير»(١). وقال ﷺ: «الخيرُ كلُّه بيديك» فلم يبقَ منه شيء، «والشرُّ ليس إليك»(٢).

الودود: الثابت حبُّه في عباده، فلا يؤثِّرْ فيما سبق لهم من المحبّة معاصيهم، فإنّها ما نزلتْ بهم إلاّ بحكم القضاء والقدر السابق، لا الطرد والبعد ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] فسبقت المغفرة المجنين. اسم مفعول.

المجيد: لما له من الشرف على كلِّ موصوفٍ بالشرف، فإنَّ شرفَ العالم بما هو منسوب إلى الله أنَّه خلقه وفعله، فما هو شرفه بنفسه، فالشريفُ على الحقيقة مَنْ شرفهُ بذاته، وليس إلاّ الله.

الباعث: عمومًا وخصوصًا فالعموم ما بعث من الممكنات إلى الوجود من العدم، وهو بعثٌ لم يشعرْ به كلُّ أحدٍ إلاّ من قال: إنَّ الممكنات أعيانٌ ثبوتية، وإن لم يعثرْ على ما أشرنا إليه القائل بهذا، ولما كان [١٦] الوجودُ مظهرًا للحقِّ، فما بعثهم إلاّ الله بهذا الاسم خاصة، ثم خصوصُ البعثِ في الأحوال كبعث الرُّسل، والبعثُ من الدنيا إلى البرزخ نومًا وموتًا، ومن البرزخ إلى القيامة، وكلُّ بعثٍ في العَالم في حالٍ وعينٍ فمن الاسم الباعث، فهو من أعجب اسم يسمّي الحقّ به تعريفًا لعباده.

الشهيد: لنفسه بأنَّه لا إله إلاّ هو، ولعباده بما فيه من الخير والسعادة لهم فيما جاؤوا به من طاعة الله وطاعةِ رسوله، وبما كانوا عليه من مكارمِ الأخلاق. وشهيدٌ عليهم بما كانوا عليه من المخالفات والمعاصي وسفساف الأخلاق. وشهيدٌ عليهم بما كانوا من المخالفات أيضًا ليريَهم منّة الله وكرمه بهم، حيث غفرَ اللهُ لهم وعفا عنهم، وكان ما لهم عنده إلى شمول الرحمة، ودخولهم في سعتها، إذ كانوا من جملةِ الأشياء التي شهدتْ له بالتوحيد، وأنَّ تلك الأشياء المُسمَّاة مخالفات ومعاصي لم يبرزْها اللهُ من العدم إلى الوجود إلاّ برحمتِهِ، فهي مخلوقة من الرحمة، وكان المحلُّ الذي قامتْ به سببًا لوجودها، لأنّها لا تقومُ بنفسها، وإنّما

---

(١) لم أجده، وقد ذكره ابن الأثير في جامع الأصول (٥٦٥٥) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه من غير عزو.

(٢) جزء من حديث رواه مسلم (٧٧١) في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل، والترمذي (٣٤٢١ـ٣٤٢٣)، وأبو داود (٧٦٠) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

تقوم بنفس المخالف، وقد علمت أنّه مخلوقةٌ من الرحمة، ومسبّحة بحمد خالقها، فهي تستغفرُ للمحلِّ الذي قامتْ به حتى ظهرَ وجود عينها لعلمها بأنَّها لا تقومُ بنفسها.

الحقّ: الوجود الذي لا يأتيه الباطلُ ـ وهو العدم ـ من بين يديه ولا من خلفه، فمن بين يديه من قوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ومن خلفه لقول رسول الله ﷺ: «ليس وراء الله مرمى»[1] فنسب إليه الوراء، وهو الخلف، فهو وجود حقٌّ لا عن عدمٍ، ولا يعقبه العدمُ، بخلاف الخلق، فإنّه من عدمٍ، ويعقبه العدمُ من حيث لا يشعر به، فإنَّ الوجود والإيجاد لا ينقطعُ، فما ثمَّ في العالم من العَالم إلاّ وجود ديني، وآخرة من غير نهايةٍ ولا انقطاعٍ، فأعيانٌ تظهر فتبصر.

الوكيل: الذي وكله عبادُه على النظر في مصالحهم، فكان من النظرِ في مصالحهم أن أمرهم بالإنفاقِ على حدٍّ مخصوصٍ، فاستخلفهم فيه بعدما اتخذوه وكيلاً، فالأموالُ له بوجهٍ فاستخلفهم فيها، والأموالُ لهم بوجهٍ فوكلوه في النظر فيها، فهي لهم بما لهم فيها من المنفعة، وهي له بما هي عليه من تسبيحه بحمده، فمن اعتبر التسبيح قال: إنَّ اللهَ ما خلقَ العالَم إلاّ لعبادته، ومن راعى المنفعة قال: إنَّ الله ما خلقَ العالَم إلاّ لينفعَ بعضُه بعضًا، أول المنفعة فيهم للإيجاد، فأوجدَ المحالَّ لينتفع بالوجود من لا يقوم من الموجودات إلاّ بمحلٍّ، فأوجد من لا قيام له بنفسه، لينتفعَ به من لا يستغني عن قيام الحوادث، ولا تعرّى عنها، فوجودُ كلٍّ واحدٍ منهما موقوفٌ على صاحبه من وجهٍ لا يدخله الدور، فيستحيلُ الوقوع.

القوي المتين: هو ذو القوة لما في بعض الممكنات، أو فيها مطلقًا من القوة، وهي عدم القبول للأضداد، فكان من القوّة خلقُ عالم الخيال ليظهرَ فيه الجمعُ بين الأضداد؛ لأنَّ الحسَّ المعهود المعروف يَمتنعُ فيه الجمعُ بين الضدّين، وكذلك في العقل والخيال لا يمتنع عليه ذلك، كما ظهر سُلطان القوي ولا متانته إلاّ في خلق القوة المتخيّلة، وعالم الخيال، فإنَّه أَشبهُ شيءٍ بالوجود الحقِّ لجمعه بين الضدّين، فإنّه أقربُ في الدلالة على الحقِّ، فإنَّ الحقَّ هو

---

(١) جاء في الموطأ (٣٣٤٦): حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه أنه كان يقال: الحمد لله الذي خلق كل شيء كما ينبغي، الذي لا يعجلُ شيءٌ أناه وقدرَه، حسبي الله وكفى، سمع الله لمن دعاه، ليس وراء الله مرمى.
والمرمى: الغرض الذي ينتهي إليه سهم الرامي، أي مقصد ترمي إليه الآمال، ويوجّه نحوه الرجاء، فإليه انتهت العقول ووقفت، فليس وراء معرفته والإيمان به غاية تقصد. النهاية لابن الأثير: (رمى، ورا).

﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] من عين واحدة، وهذا النعتُ من حقيقةِ الخيال، فما كان الصورة [١٦/ب] على الحقيقة إلاّ هذا العالم.

قيل لأبي سعيد: بمَ عرفتَ الله؟ قال: بجمعه الضدّين. ثم تلا هذه الآية.

وإن لم تكن من عينٍ واحدة فما فيها فائدة؛ فإنَّ النسب لا ينكر، فإنَّ الشخصَ الواحدَ قد تكثرُ نسبه، فيكون أبًا، وابنًا، وعمًّا، وخالاً. وأمثال ذلك، وهو هو لا غيره، فما حاز الصورةَ على الحقيقة إلاّ الخيال. وهذا ممّا لا يسعُ أحدٌ إنكارَه، فإنَّه يجدُهُ في نفسه، ويُبصرُهُ في منامه، فيرى ما هو محال الوجود موجودًا، فتنبَّه لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

الولي: هو الناصر من نصره، فنصرته مَجازًا، ومن آمن فقد نصره، فالمؤمن يأخذُ نصرَ الله من طريق الوجوب، فإنه قال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧] مثل وجوب الرحمة عليه سواء، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وأين هذا من اتساعها! فنصرةُ الله تُشبه رحمةَ الوجوب الرحمة عليه[1] سواء الراجعة، فإنّه ما رأينا فيما أخبرنا به تعالى نصرة مطلقة، وإنّما رأيناها مقيّدةً إمّا بالإيمان، وإما بقوله: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧] وغير ذلك، وهنا سرٌّ من أسرار الله تعالى في ظهور المُشركين على المؤمنين في أوقاتٍ، فتدبَّرْهُ تعثرْ عليه إن شاء الله تعالى، وحاصله أنَّ الإيمانَ إذا قويَ في صاحبه كائنًا ما كان فلها النصرة على الأضعف، والميزان يخرجُ لك قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [العنكبوت: ٥٢] فسمّاهم مؤمنين، ولكنَّ التحقيقَ أنّهم ما آمنوا به من كونه باطلاً؛ وإنّما آمنوا به من كونهم اعتقدوا فيه ما اعتقدَ أهلُ الحقِّ في الحق، فمن هنا نُسب الإيمان إليهم، وبما هو في نفس الأمر على غير ما اعتقدوه سمّاه الحقُّ لنا باطلاً من حيث ما توهّموه، فتدبرْ ترشدْ.

الحميد: بما هو حامدٌ بلسان كلِّ حامدٍ وبنفسه، وبما هو محمودٌ بكلِّ ما هو مثنيٌّ عليه وعلى نفسه، فإنَّ عواقبَ الثناء عليه تعود، وإليه يرجع الأمر كلُّه.

المُحصي: كلَّ شيءٍ عددًا من حروفٍ وأعيانٍ وجودية، إذْ كان الوجودُ لا يدخل فيه

---

(١) أي: رحمة وجوب الرحمة عليه.

الامتناه، فيأخذ الإحصاء، فهذه الشيئيةُ شيئيةُ الوجود في قوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨].

المبدئ: هو الذي ابتدأ الخلقَ بالإيجاد في الرُّتبة الثانية، وكل ما ظهر في العالم فهو فيها، وما ثمَّ رتبةٌ ثالثةٌ، فهو الأخرى والأولى للحقِّ، فهو الأوَّلُ من حيث وجوده، لا يكون في الأول أبدًا، وإنَّما له الآخر والحقُّ معه في الآخر، فإنه مع العالَم أينما كانوا، وهم في الآخر، فهو معهم في الآخرة، وقد تسمّى بالآخر.

قلت: ومَنْ فهمَ ما ذُكر عرفَ قولَ الإمام الغزالي: ليس في الإمكان أَبدعُ ممّا كان، لأنَّه لا يصحُّ ارتفاعُ المُمكن عن رتبة المخلوقية إراديته الخالق الذي هو الأول، فاعلم ذلك.

المعيد: لعين الفعل من حيث ما هو خالق وفاعل وجاعل وعامل، فهو إذا خلقَ شيئًا وفرغَ منه عادَ إلى خلقٍ آخر؛ لأنَّه ليس في العامل شيءٌ يتكرَّرُ، وإنَّما هي أمثالٌ تحدثُ، وهي الخلقُ الجديد، وأعيانٌ توجد.

المحيي: بالوجود. كلُّ عينٍ ثابتة لها حكمُ قبول الإيجاد، فأوجدها الحقُّ في وجوده.

المميت: في الزمان الثاني، فما زادَ من زمانِ وجودها فمفارقتها وانتقالها لحال الوجودِ الذي كان لها موت، وقد ترجعُ إلى حُكمِها من الثبوت الذي كان، فمن المُحال وجودها بعد ذلك حتى تفرغَ جميعُ الممكنات، وهي لا تفرغُ لعدمِ التناهي فيها، فافهم.

الحيُّ: لنفسه لتحقيق ما نسب إليه مما لا يتصف به [١٧]. إلاّ من شرطه أن يكون حيًّا.

القيوم: لقيامه على كلِّ نفسٍ بما كسبت.

الواجد: بالجيم لما طلبَ فلحقَ، ولا يفوتُهُ هاربٌ كما لا يلحقُهُ في الحقيقة طالبُ معرفته.

الماجد: من حيث ألوهيته، فلا إلهَ إلاّ هو.

الصمد: الذي يُلجأُ إليه في الأمور، ولهذا اتَّخذناه وكيلاً.

القادر: هو النافذُ الاقتدار في القوابل لما يُريد فيها من ظهورِ الاقتدار لا غير، ولذلك قال: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] لأنَّه لولا نفوذُ اقتداره فيه ما ظهر.

المُقتدر: بما عملتْ أيدينا، فالاقتدار له، والعملُ يظهرُ من أيدينا، فكلُّ يدٍ في العالم لها

عمل واقتدار فهي يدُ الله ؛ فإنَّ الاقتدار لله ، فهو تعالى مقتدرٌ بنا ، وقادرٌ لنفسه .

المقدّم المؤخّر : من شاء بما شاء ، ومن شاء عمَّا شاء .

الأوّل الآخر : بالوجوب ، ويرجع الأمرُ كلُّه إليه .

الظاهر الباطن : لنفسه ظهر ، وعن خلقه بطن ، فلا يزالُ باطنًا فلا يعرفه إلاّ هو .

البر : بإحسانه ونعمه وآلائه التي يحتاجُ إليها عبادُهُ من الإنعام أنعمَ بها على عباده لافتقارهم إلى ذلك .

التوّاب : لرجوعه على عباده ليتوبوا ، ورجوعه بالجزاء لتوبتهم إذا هم تابوا .

المُنتقم : ممّن عصاه من الموجودين تطهيرًا له من ذلك في الدنيا بإقامة الحدودُ ، وما في العالم من الآلام فإنَّها انتقامٌ وجزاءٌ خفيٌّ لا يشعر به كلُّ أحدٍ حتى آلام الرَّضيع جزاءٌ لأمرٍ قد ذكرناه في هذا الكتاب .

العفو : لما في العطاء من التفاضل في القلّة والكثرة ، وأنواع الأُعطيات على اختلافها لا بدَّ أن يدخلها القلة والكثرة ، فلا بدّ أن يعمَّها العفو ، فإنّه من الأضداد كالجليل .

الرؤوف : بما ظهرَ في العباد من الصلاح والأصلح ، لأنَّه ضربٌ من المقلوب ، وهو ضربٌ من الشفقة .

الوالي : لنفسه على كلِّ من ولي عليه ، فوليٌّ على الأعيان الثابتة ، فأثَّر فيها الإيجاد ، ووليٌّ على الموجودات ، فقدَّمَ من شاء ، وأخَّر من شاء ، وحكمَ فأعدل ، وأعطى فأفضل .

المُتعالي : على من أرادَ علوًّا في الأرض ، وادّعى ما ليس له بحق .

المُقسط : هو ما أَعطى بحُكمِ التقسّط ، وهو قوله : ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر : ٢١] وهو التقسُّطُ .

الجامع : بوجوده لكلِّ موجودٍ في علمه .

الغني : عن العالمين بهم .

المُغني : من أعطاه صفة الغنى بأن أوقفه على علمه ، فالعالم تابع للمعلوم ، فما أعطاهم من نفسه شيئًا ، فاستغنى عن الأثر فيه لعلمه بأنَّه لا يُوجدُ فيه إلاّ ما كان عليه .

البديع: الذي لم يزلْ في خلقه على الدوام بديعًا، لأنَّه يخلقُ الأمثال وغيرَ الأمثال، ولا بدَّ من وجهٍ به يتميَّزُ المثلُ عن مثله، فهو البديع من ذلك الوجه.

الضارُّ النافع: بما لا يوافق الغرض، وبما يُوافقه.

النور: لما ظهر من أعيان العالم، وإزالة ظلمةِ نسبةِ الأفعال إلى العَالم.

الهادي: بما أَبانه للعلماء به ممّا هو الأمرُ عليه في نفسه.

المانع: لإمكان إرسال ما أمسكه، وما وقع الإمساكُ إلاّ لحكمةٍ اقتضاه علمه في خلقه.

الباقي: حيث لا يقبلُ الزوال كما قبلته أعيانُ الموجودات بعد وجودها، فله دوامُ الوجود، ودوامُ الإيجاد.

الوارث: لما خلّفناه عند انتقالنا إلى البرزخ خاصَّة.

الرشيد: بما أَرشدَ إليه عباده في تعريفه إياهم بأنّه تعالى على صراطٍ مستقيم في أخذه بناصية كلِّ دابّةٍ، فما ثمَّ إلاّ من يمشي به على الصراط المستقيم، أي: من حيث الحكمة الإلهية [١٧/ب] لا من جهة التكليف.

الصبور: على ما أُوذي به في قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الأحزاب: ٥٧] فما عجّل هم العقوبة مع اقتداره على ذلك، وإنّما أخّر ذلك ليكون منه ما يكون على أيدينا من رفع ذلك عنه بالانتقام منهم، فتحمدنا على ذلك، فإنه ما عرفنا به مع اتِّصافه بالصبور إلاّ لندفع ذلك عنه ونكشفه.

فهذا بعضُ ما أعطته حضرةُ الحضرات، فإنَّه باب الأسماء.

وأما الكنايات، فنقول فيها لفظًا جامعًا، وهو أنّها إذا جاءتْ في كلام الرسول عن الله تعالى، وفي كتاب الله، فلينظر القصةَ والضمير، ويحكم على تلك الكناية بما يُعطيه الحال في القصَّة المذكورة، لا يزادُ في ذلك ولا ينقص منه، والبابُ واسعُ المجال.

وقال عن أسماء الله تعالى: منها معارفُ كالأسماء المعروفة، وهي الظواهرُ، ومنها مضمراتٌ مثلُ كاف الخطاب، وتائه، وتاء المتكلم، ويائه، وضمير الغائب، وضمير التثنية من ذلك، وضمير الجمع، مثل: ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا ﴾ [الحجر: ٩] ونون الضمير في الجميع مثل ﴿إنا﴾ و﴿نحن﴾ وكلمة ﴿أنا﴾ و﴿أنت﴾ و﴿هو﴾.

قلت: وقد تقدَّمَ في الباب الثاني والثمانين وثلاثمئة[1]، وأنَّ كلمة (هو) أعمُّ من كلمة (الله) لأنَّها تدلُّ على الله وعلى كل غائب، وكلٍّ من له هوية، وما ثمَّ إلاّ من له هوية، والله أعلم[2].

ومنها: أسماء تدلُّ عليها الأفعال، ولم يتسمَّ الحقُّ تعالى مثل: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ٧٩] و﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٥].

ومنها أسماء النيابة هي (لله)، ولكن نابوا منابَهُ، مثلُ قولنا: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] وكلّ فعلٍ منسوبٍ إلى كونٍ ما من الممكنات، إنّما ذلك المُسمّى نائبٌ فيه عن الله، لأنَّ الأفعال كلَّها لله تعالى، سواء تعلَّقَ بذلك الفعل حمدٌ أو ذمٌّ، فلا حكم لذلك النطق والتأثير فيما يعطيه العلم الصحيح.

فكلُّ ما ينسبُ إلى المخلوقِ من الأفعال فهو فيه نائبٌ عن الله، فإن وقعَ محمودٌ أُنسبَ إلى الله لأجل المدح؛ فإنَّ الله يُحبُّ أن يُمدحَ، كذا وردَ في الصحيح عن رسولِ الله ﷺ[3].

وإن تعلَّقَ به ذمٌّ، أو أُلحقَ به عيبٌ لم ننسبه إلى الله، مثال المحمود: قولُ الخليل: ﴿فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠] وقال في المرض: ﴿وَإِذَا مَرِضۡتُ﴾ [الشعراء: ٨٠] ولم يقل أمرضني، وما أمرضه إلاّ الله، كما أنَّه هو الذي شفاه، وكذلك قول الخضر: ﴿فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] فكنّى عن نفسه إرادة العيب؛ لأنَّه عالم عدل أديب، وقال في المحمود: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [الكهف: ٨٢] في حقِّ اليتيمين، وقال في موضع الحمد والذم: ﴿فَأَرَدۡنَآ﴾ [الكهف: ٨١] بنون الجمع

---

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١١.

(٢) جاء في هامش الأصل: قال فيه:
وأمّا ختمُ الأسماء الإلهية فهو عين سابقتها، وهو (الهو)، مثلُ قوله:
﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ [الحشر: ٢٢ و٢٣] فبدأ بـ﴿هو﴾ وأتى بالاسم (الهو) المحيط بجميع الأسماء التي تأتي مفصّلة، ثم بالنفي، فنفى أن تكون هذه المرتبة لغيره، ثم أوجبها لنفسه بقوله ﴿إلا هو﴾ فبدأ بهو، وختم بهو، وكلُّ ما جاء في تفصيل أعيان الأسماء الإلهية فقد دخل تحت الاسم (الله) الآتي بعد قوله ﴿هو﴾. و(الهو) أعمُّ من كلمة (الله) لأنّها تدلُّ على (الله) وعلى كلِّ غائب. وكلُّ من له هوية، وما لم يكن له هوية. انتهى.

(٣) روى الطبراني في المعجم الكبير ١/ ٢٨٣ (٨٢٥) عن الأسود بن سريع أنه أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني حمدتك بمحامد. فقال: «إن الله عزّ وجلّ يحبُّ أن يُحمد». قال الشيخ ناصر الدين الألباني، رحمه الله في «صحيح وضعيف الجامع الصغير»: ضعيف.

لما فيه من تضمّن الذم في قتلِ الغلام بغير نفسٍ، ولما فيه من تضمّن الحمد في حقِّ من عصم الله بقتله أبويه فقال: ﴿فَأَرَدْنَآ﴾ [الكهف: ٨١] وما أفردَ ولا عيّن، هكذا حال الأدباء، ثم قال ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢] بل الأمرُ كلُّه لله.

فإذا كنّى الحقُّ عن نفسه بضميرِ الجمع فمن حيث أسمائه، لما في ذلك المذكور من حكم أسماء متعددة، وإذا ثنّى فلذاته وصفاته من حيث نسبة اسمِ خاصٍّ، وإذا أفردَ فلا اسم خاصّ أو ذات، وهو المسمّى، وإذا كنّى بتنزيهه فليس إلاّ الذات، وإذا كنّى بفعلٍ فليس إلاّ الاسم على ما قررناه.

وقد انحصرَ فيما ذكرناه جميعُ أسماءِ الله لا بطريقِ التعيين، فإنَّه فيها ما ينبغي أن يُعيَّنَ وما لا ينبغي أن يُعيَّنَ، وقد جاء من المعيَّنِ مثلُ الفالق والجاعل[١] في قوله: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا﴾ [الأنعام: ٩٦] ولم يجيء الكائدُ ولا المستهزىء ولا الساخر، وهو الذي يَستهزىء بمن شاءَ من عباده، ويكيدُ كيدًا ويسخر بمن شاء من عباده حيث [١٨] ذكره، ولا يسمّي بشيءٍ من ذلك، ولا بأسماء النواب، ولا يأخذ نوابه حصر، وجملةُ الأمر أن تنظرَ إلى كلِّ فعلٍ منسوب لكونٍ من الأكوان، فذلك المُسمّى هو نائبٌ عن الله في ذلك الفعل كآدم والرسل خلف الله على عباده ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

وقد سبق في الباب التاسع وأربعمئة[٢] مذهبُ الشيخ وغيرِه من أهلِ الكشف في أنَّ كلَّ اسمٍ في الوجود هو للحقِّ بالأصالة. انتهى

يا طالبَ المعارف الإلهية، وراغبَ الأسرار الخفية، إن أدركتَ ما أدرجتُهُ في هذه التفاصيل المُجملة تيقَّنْتَ بأيِّ وجهٍ تشتمل البسملة على أسرار الكُتب المنزلة، وعلى أيِّ وجهٍ تشتملُ الباء على أسرار البسملة، وبأيِّ جهةٍ تشتمل النقطة على أسرار الباء، ومن أي جهةٍ يشتمل الإنسانُ الكامل على أسرارِ النقطة، فيقول: أنا النقطة تحت باء البسملة، وهذا القدرُ يُغنيك عن الشُّروح، لأنّه إمّا من شُروح المؤلف رضي الله عنه، أو من فتوحه، وإن كنتُ ناقلاً فقد أبرزتُ لك أنموذجَ العلوم.

---

(١) في الأصل (جاعل الليل).

(٢) الفتوحات المكية ٤/ ١٢.

مطلب بتفضيل الحمد

الحمدُ لله الحيِّ القيوم

الحمدُ: هو الثناء باللِّسان على الجميل الاختياريِّ من جهة التعظيم من نعمة وغيرها.

الحمد القولي: هو حمدُ اللِّسان وثناؤه على الحقِّ بما أَثنى به على [نفسه على] لسان أنبيائه.

الحمدُ الفعلي: وهو الإتيان بأعمال الدينية(١) ابتغاءً لوجه الله تعالى.

الحمد الحالي: وهو يكون بحسب الروح والقلب، كالاتِّصاف بالكمالات العلمية والعملية، والتخلّق بالأخلاق الإلهية.

الحمد اللغوي: هو الوصفُ بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل باللِّسان وحدها.

الحمد العرفي: فعلٌ يشعرُ بتعظيم المُنعم بسبب كونه مُنعمًا أعمُّ من أن يكون فعل اللسان أو الأركان.

الشكر: عبارة عن معروفٌ يُقابله(٢) النعمة سواءً كان باللسان، أو باليد، أو بالقلب.

وقيل: هو الثناءُ على المُحسن بذكر إحسانه. فالعبدُ يشكرُ لله ـ أي يُثني عليه ـ بذكر إحسانه الذي هو نعمةٌ، واللهُ يشكرُ للعبد ـ أي يُثني عليه ـ بقبول إحسانه الذي هو طاعته.

الشكر اللغوي: هو الوصفُ بالجميل على جهةِ التعظيم والتبجيل على النعمة من اللسان والجَنان والأركان.

الشكر العرفي: هو صرفُ العبد جميعَ ما أنعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها إلى ما خلق لأجله.

فبين الشُّكر اللغوي والشكر العرفي عمومٌ وخصوصٌ مطلق، كما أنَّ بين الحمد العرفي والشكر العرفي أيضًا، وبين الحمدِ اللغوي والحمد العُرفي عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، كما أنَّ بين الحمدِ اللغوي والشكر اللغوي أيضًا، وبين الحمد العُرفي والشكر العُرفي عمومٌ

(١) كذا في الأصل، وفي التعريفات ١٢٥، والكليات ٢/ ١٩٩: بالأعمال البدنية.

(٢) كذا، وفي التعريفات: يقابل.

وخصوص مطلق، كما أنَّ بين الشكر العرفي والحمد اللغوي عمومٌ وخصوص من وجه.

ولا فرقَ بين الشُّكر اللغوي والحمد العرفي. كذا في «التعريفات»[١].

وقيل: الشُّكر هو في البداية الثناءُ على المُنعم باللسان والجوارح، ثم يستعملُ في معرفة النعمة والمنعم عليه لاستهلاكه بالغنى المطلق، والثناءُ للشيءِ فعلٌ يُشعر بتعظيمه[٢].

وفي «الكليات»[٣]: واختلف في الحمدِ والثناء، والشكر والمدح، هل هي ألفاظٌ مُتباينة؟ أو مترادفة؟ أو بينهما عمومٌ وخصوص مطلق؟ أو من وجه؟

فمن قال بالتباين نظرَ إلى ما انفردَ به كلٌّ واحدٍ منها من الجهة.

ومن قال بالترادف، نظر إلى جهة الاتحاد واستعمال كلٍّ واحدٍ منها في مكان الآخر.

ولهذا ترى أن أهل اللغة يفسِّرون هذه الألفاظ بعضها ببعض.

ومن قال بالاجتماع [١٨/ب] والافتراق فقد نظرَ إلى الجهتين معًا، وهو قول بعضِ [أهل] اللغة، وعليه جمهورُ الأدباء.

الحمد والمدح: أخوان، حمله السيِّدُ على التَّرادفِ بينهما، إمّا بعدم قيد الاختيار في الحمد، أو باعتباره فيهما، والتَّفتازاني[٤] حملَه على الاشتقاقِ كبيرًا كان، أو أكبر، مع اتحادِ في المعنى، أو تناسبٍ، فلا ترادفَ.

قالوا: الحمد هو الثناء مع الرِّضا بشهادة موارد استعماله، والمدحُ مُطلقًا هو الثناء، ويُشترطُ في الحمد صدورُهُ من علمٍ لا عن ظنٍّ، وكون الصفات المحمودة صفات كمالٍ.

والمدح: قد يكون عن ظنٍّ، وبصفةٍ مستحسنة، وإنْ كان فيه نقصٌ ما، وما هذا إلاَّ لاختلافهما في المعنى قطعًا.

---

(١) تعريفات الجرجاني (الحمد والشكر) وما بين معقوفين مستدرك منه.

(٢) جاء في هامش الأصل: قال روزبهان قدّس سرُّه: الشكر رؤية النعمة من المنعم، لا بالاستحقاق؛ بل بالتكرّم، وعلامته قلّة الإصغاء إلى ما لا ينبغي، وميراثه الازدياد وتوقّي البعاد، وسببه إظهار النعم، وكتمان السقم، وآفتهُ رؤيةُ الأسباب، والتماسُ ما يُعاب.

(٣) الكليات ٢/ ١٩٥.

(٤) مسعود بن عمر بن عبد الله التَّفتازاني سعد الدين (٧١٢-٧٩٣هـ) من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان من بلاد خراسان.

ولا بدّ في الحمدِ أن يكونَ المحمودُ مختارًا، وفي المدح غير لازم، ولهذا يكونُ وصف اللؤلؤ بصفاتها مدحًا لا حمدًا.

وإمّا ﴿مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] فمعناه محمودًا فيه النبيُّ عليه السلام لشفاعته، أو الله تعالى لتفضّله عليه بالإذن في الشفاعة، ولا يلزم النقض بالوصف الجميل في مقابلةِ الصفات الذاتية كالقدرة والإرادة غير الاختيارية بناءً على أنَّ كلَّ اختياريٍّ حادثٌ، لأنَّ الاختياري يقتضي أن يكون مسبوقًا بالإرادة، والإرادةُ مَسبوقة بالعلم والقدرة، وذلك يستلزمُ الحدوث على ما تقرَّرَ في محلِّه، إذِ الصفاتُ الذاتية أمرٌ اختياريٌّ، أي أَمرٌ منسوبٌ إلى الاختيار نسبة المصاحب إلى المصاحب الآخر، لا نسبةَ المعلولِ إلى علَّته، حتى يكونَ معناه أمرًا منسوبًا إلى الاختيار الذي هو منشأُ ذلك الأمر، أو هي بمنزلة أفعالٍ اختياريةٍ لكونها مبدأً لها. والحمدُ عليها بتلك الأفعال، فيكون المحمودُ [عليه] اختياريًا في المآل.

فحمدُ الله عبارةٌ عن تعريفه وتُوصيفه بنعوت جلاله، وصفات جماله، وسمات كماله الجامع لها، سواءً كان بالحالِ، أو بالمقال، وهو معنًى يعمُّ الثناءَ بأسمائه فهي جليلة، والشكر على نعمائه فهي جزيلة، والرضا بأقضيته فهي حميدة، والمدح بأفعاله فهي جميلة، وذلك لأنَّ صفاتِ الكمال أعمُّ من صفات الذات والأفعال، والتعريفُ بها أعمُّ منه باللسان أو [بالجَنان أو] بالأركان.

وأمّا الحمدُ الذاتي: فهو على ألسنة المكمّلين ظهور الذات في ذاته لذاته.

والحمد الحالي: اتِّصافُهُ بصفاتِ الكمال؛ سوابقها ولواحقها، والله سبحانه يُثني بنفسه على نفسه ﴿نِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الأنفال: ٤٠].

وقيل: كلُّ ما أثنى اللهُ [به] على نفسه فهو في الحقيقة إظهارُهُ بفعله، فحمدُهُ لنفسه بثُّ آياته وإظهارُ نعمائه بمُحكمات أفعاله، وعلى ذلك ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] فإنَّ شهادتَه لنفسِهِ إحداثُ الكائناتِ دالَّةٌ على وحدانيته، ناطقةٌ بالشهادة له، ويثني على فعله ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠] ويُثني بفعله على نفسه كقول العبد: الحمد لله، ويُثني بفعله على فعله كقول العبد: نعم الرجل زيد.

فكلُّ حمدٍ إذن مضافٌ إليه و[إن] اختلفتْ جهةُ الإضافة.

ثم الحامد في بدء تصنيفه إنْ لم يقابلْ حمدَه بنعمةٍ فهو حامدٌ لغةً فقط، وإن قابله بها فهو

حامدٌ لغةً وعرفًا، وشاكرٌ لغةً، وإن جعله جزءًا من شكر عرفيّ بأن صرَّف سائر ما أنعمَ عليه إلى ما أنعم له، كما صرف لسانهَ، فهو حامدٌ لغةً وعرفًا، وشاكرٌ كذلك، وذلك أعلى مراتب الحامدين.

وأمّا إعرابُ (الحمد لله) فهو في الأصل من المصادر المنصوبة بالأفعال المقدّرةِ السادّةِ مسدَّها كما في: شكرًا وسقيًا ورعيًا، ونحوها، فحذف فعله لدلالة المصدر عليه، ثم عدلَ إلى الرَّفعِ لقصدِ الدوام والثبات، وأدخل عليه الألف واللام، فصار الحمد لله.

ولمّا كانت نعمُ الله على كثرتها قسمين: دائمة ثابتة، وحادثة متجدِّدة اختلف من **هنا** اختيارُ العلماء، فمنهم من يختارُ الجملةَ الاسمية، ومنهم من يختارُ الفعليةَ، جريًا على قضية التناسب.

لكن (الحمدُ لله) أَبلغُ من (أحمد الله) و(الله أحمد) أمّا من الأول فلأنَّه يحتملُ الاستقبال، فيكون وعدًا لا تنجيزًا، وكونه حقيقةً في الحال لا يدفعُ الاحتمال، على أن إرادة الحال يفيد انقطاعه من الجانبين؛ لعدم ما يدلُّ على الاستمرار إلاّ أن يراد معنى قولهم[1]:

ما مضى فاتَ والمؤمَّلُ غيبٌ ولكَ الساعةُ التي أنتَ فيها

وأمّا من الثاني فلأنَّ الحصر إنَّما يُعتبر في مقامٍ يكون فيه خطأ يردّ إلى الصواب.

ومقامُ الحمدِ من المسلم بأن يعتقد أنَّ غيرَ الله محمود اعتقادًا خطأ، فيردّ إلى الصواب، ويقتضي أن يكونَ على أسلوبٍ دالٍّ على الثبوت له دائمًا، وهو (الحمد لله).

وفي «الحاشية الميرية»: للحمد معنيان مشهوران، أحدُهما لغوي، والآخر عُرفي، فكلُّ واحدٍ منهما يحتمل منهما، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يُرادَ المعنى المبني للفاعل، أو المعنى المبني للمفعول، أو الحاصل بالمصدر، ويجوز أن يُراد ما يُطلق عليه لفظ الحمد ليعمَّ الكلَّ.

ولام التعريف يحتملُ أن يكونَ للاستغراق، وأن يكونَ للجنس، وأن يكون للعهد الخارجي إشارةً إلى فردِ الكامل.

ولام (لله) أيضًا يحتملُ أن يكونَ لاختصاص الصفة بالموصوف، وأن يكونَ لاختصاص المتعلّق بالمتعلق.

---

(١) البيت لإبراهيم بن عثمان الغزي. انظر خريدة القصر.

فهناك اثنان وأربعون احتمالاً حاصلةُ من ضربِ الثلاثة في اثنين أولاً، وضرب الثلاثة في سبعة ثانيًا، وضرب الاثنين في إحدى وعشرين ثالثًا. فليتأمل[١].

وقال الشيخ رضي الله عنه في اسمه تعالى الحميد: اعلم أن الحميدَ فعيل، يعمُّ الفاعل بالدلالة الوضعية، ويعمُّ اسمَ المفعول، فهو الحامدُ والمحمود، وإليه يرجعُ عواقبُ الثناء كلِّها، ومن مدحَ أحدًا من الخلق فقد حمده، ومن حمده فقد حمد الله، فهو تعالى هو الذي خلقَ الصفات التي حُمِدَ عليها العبد، فلا محمودَ إلاّ الله.

وأمّا من ذمَّ صفات العبيد، فلا يرجعُ منها شيءٌ إلى الله، لأنَّ مستندَ الذمِّ عدمٌ لا وجود له، فلا يجدُ متعلّقًا، فيذهب ويبقى الحمد لمن هو له. فالمحمودُ وإن كان مذمومًا بنسبةِ ما فهو محمودٌ من وجهٍ آخر أقوى.

فـ: «الحمدُ لله تملأ الميزان»[٢]، إذ كلُّ ما في الميزان ثناءٌ على الله وحمدٌ لله، فما مَلأَ الميزانَ إلاّ الحمدُ منه، فالتسبيحُ حمدٌ، وكذلك التهليلُ والتكبيرُ والتمجيدُ والتعظيم والتوقير، وأمثالُ ذلك كلّه حمدٌ، فالحمدُ لله هو العام الذي لا أَعمَّ منه، فكلُّ ذكرٍ فهو جزءٌ منه كالأعضاء للإنسان، والحمدُ كالإنسان بجملته.

مطلب الحي

الحي: الحياة وهي صفةٌ توجبُ للموصوف بها أن يعلم ويقدر.

وفي «الكليات»[٣] الحياة هي بحسب اللغة عبارة عن قوّةٍ مزاجيةٍ تقتضي الحسَّ والحركة،

---

(١) جاء في الهامش:
٢ـ حمد لغوي حمد عرفي.
٣/ ٦ـ مبني للفاعل والمفعول وحاصل المصدر.
١/ ٧ ما يطلق عليه لفظ الحمد
٣ـ لام استغراق جنس العهد لام جارّة اختصاص الصفة بالموصوف.
٣/ ٤٣ـ واختصاص المتعلق بالمتعلق.

(٢) روى مسلم في صحيحه (٢٢٣) في الطهارة، باب فضل الوضوء، والترمذي (٣٥١٧) عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان».

(٣) الكليات ٢/ ٢٦٤.

ولا بدَّ في حياة الباري تعالى من المصيرِ إلى المعنى المجازي المناسب له، وهو البقاء، ولا يجوزُ أن يكونَ عين الذات.

وأمّا الذي ذكره المتكلّمون بأن الحيَّ هو الذي يصحُّ أن يعلمَ ويقدر، فمعناه الاصطلاحي الحادث، وعدم صحة العلم في الحيوان ممنوعٌ لجواز أن يكون عدمُ العلم فيه لمانعٍ، وليست صفة حقيقة عارية عن النسبة، والإضافة في حقِّ الباري تعالى إلا صفة الحياة وغيرها من الصفات [١٤/ب]، وإن كانت حقيقةً كالعلم والقدرة إلاّ أنها يلزمُها لوازمٌ من باب النسب والإضافات كتعلّق العلم بالمعلوم، والقدرة بإيجاد المقدور.

ومذهب أبي الحسين البصري(١) أنَّ الحيَّ هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر(٢)، والمعتمدُ لنا أن نقولَ في قولك هذا إشارةٌ إلى نفي الامتناع، والامتناعُ سلبٌ، وسلب السلب أمرٌ ثابت، ثم هذا الأمر الثبوتي ليس نفسَ الذات؛ لأنّا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته، فقد علمنا ذاته، وبعدما علمنا هذا الأمر ـ أعني قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر ـ مغاير لغير المعلوم، ثبت أنَّ كونَهُ تعالى حيًّا، والحيوة صفةُ حقيقة قائمة بذاته، وهو المطلوب، والبنية المخصوصة ليست شرطًا للحيوة عندنا؛ بل يجوزُ أن يجعلَها اللهُ في جزءٍ لا يتجزَّأ خلافًا للمعتزلة والفلاسفة، وجود الحياة بالروح من الأوصاف الاتفاقية كاللِّسان، لا من الأوصاف اللازمة ألا ترى أنَّ الله تعالى حيٌّ، وهو منزَّهٌ عن الروح.

وتستعمل الحياة على أوجهٍ للقوة النامية في النبات والحيوان. وللقوة الحسَّاسة، وبه سُمّي الحيوان حيوانًا، وللقوة العاملة العاقلة، وتكون عبارةً عن ارتفاع الغمِّ(٣)، وبهذا قوله: ﴿ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۞ فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩ـ ١٧٠] أي يتلذّذون.

والحياة الأُخروية الأبدية يتوصَّلُ إليها بالحياة التي هي العقل والعلم، والحيوانُ أبلغُ من الحياة؛ لما في بناء فَعلان من الحركة والاضطراب اللازم للحياة، والحيوانُ في الجنة،

---

(١) هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين: أحد أئمة المعتزلة ولد بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة (٤٣٦هـ) وفي الأصل أبو الحسن، والمثبت من سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٨٧.

(٢) جاء في الهامش: وقالت الأشاعرة: الحياة صفة قائمة بالذات لأجلها يمتنع على الذات إن لم يعلم ويقدّر.

(٣) جاء في هامش الأصل: قال:

ليس من مات فاستراح بميِّتٍ ... إنّما الميتُ ميّتُ الأحياءِ

والحياة في الدنيا، فقوله: صفةُ الحياة عاريةٌ عن النسبة والإضافة هذا باعتبار تصوُّرِهِ في الذهن لا باعتبار الحقيقة؛ لأنَّ صفةَ الحياة مفيضة وممدّة إلى جميع الأحياء كإفاضة سائر الصفات الأخرى الأسنى، وإلاّ فمن أين تكون حياةُ الأحياء، فعلى هذا تعلّق صفة الحياة بجميعِ الممكنات متحقِّقٌ كتعلّق الوجود المطلق بالوجودات المفروضة المقدّرة المُحدثة؛ لأنَّ الهوية السارية إنّما تسري في الممكنات منصبغةً بالحياة.

وقوله: وجود الحياة بالروح من الأوصاف الاتفاقية كاللسان لا من الأوصاف اللازمة، وهذا باعتبار تسمية الروح؛ لكن قد يطلق الروح، ويُرادُ به الهوية والذات، كما يطلقُ النفسُ ويُرادُ به القلب والروح، فإذا أُريد بالروح الهوية والذات تكونُ صفةُ الحياة من أوصاف اللازمة للذات، لأنَّها قائمةٌ بها كما مر، وفي جواز جعلها الله في جزءٍ لا يتجزَّأ نظرٌ، لأن الروح المتجرّدَ مقدَّمٌ على جزءٍ لا يتجزأ، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] ولو لم تكن في الروح المجرّد صفةُ الحياة الموجبة للعلم ما عُلمَ خطابُ الحقِّ، ومن لم يعلم خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فكيف يقول: ﴿بَلَىٰ﴾.

وقال الشيخ رضي الله عنه في اسمه تعالى (المُحيي): اعلمْ أنَّ المحيي هو مُعطي الحياةَ لكلِّ شيءٍ، فما ثمَّ إلاّ حيٌّ، لأنَّه ما ثمَّ إلاّ ما يُسبِّح الله بحمده، لقوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤].

فعلى هذا تحقَّقَ أنَّه ما ثمَّ إلاّ ما يُسبِّحُ الله بحمده، ولا يُسبِّحُهُ إلاّ حيٌّ سواءً كان ميتًا أو غير ميت، فإنّه حيٌّ، إذِ الحياة للأشياء إنما هي من فيضِ حياةِ الحقِّ عليها، فهي حيَّةٌ في حال ثبوتها، ولولا حياتُها ما سمعتْ قوله ﴿كُن﴾ [النحل: ٤٠] بالكلام الذي يليقُ [٢٠] بجلاله، ألا ترى أنَّ الميتَ يُسألُ ويُجيب إيمانًا وكشفًا، وأنت يا محجوب تحكمُ عليه في هذه الحالةِ عينًا بأنَّه ميتٌ.

وكذا جاء: الميتُ يُسألُ في قبره، وما زالَ عنه اسمُ الميت، فلولا أنَّه حيٌّ في حالِ موته ما سُئل، فليس الموت بضدٍّ للحياة إن عقلت[١].

---

(١) في الأصل: إن علقت.

مطلب القيّوم

وقال رضي الله عنه في الكلام على اسمه تعالى (الحي القيوم): اعلمْ أنَّ المرادَ بالحياةِ حياةُ القلب لا الجسد، كذا ألقى اللهُ في خلدي، والحياةُ نعتٌ إلهي، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال ﴿ ۞ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ ﴾ [طه: ١١١] ولمّا كانتِ القيُّومية من لوازم الحيِّ استصحبها في الذكر مع الحيِّ، فكلُّ معلومٍ حي، فإنَّ المعلومَ هو الذي أعطى العلم به، ولو كانَ العدمُ فإنَّه لا يُعطي إلاّ من الحياة صفته؛ ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمون؛ لأنَّهم لا يُبصرون، فالحياة كنور الشمس للشمس، وإنَّما قلنا: إنَّ القيومَ مصاحبٌ للحيِّ، لا يذكرُ إلاّ ويُذكرُ معه؛ لأنَّه القيّومُ على كلِّ نَفْسٍ بما كسبت، فكما أنَّ كلَّ معلومٍ حيٌّ، فكذلك كلُّ معلومٍ قيّومٌ، أي له قيُّومية، وكذلك هو، فإنّه لولا أنّه قيّومٌ ما أعطى العَالمَ علمَه، وبعلمه أعطى العالم خلقه، لأنّه لا يُعطيه إلاّ علمه فيه، وعلمُهُ فيه إنّما كان منه، فلا بدَّ أن يظهرَ في وجوده بخلقهِ من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ، ولا تكون إلاّ كذا وكذا. قال موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ﴾ [طه: ٥٠] فأخبر بإحاطةِ علمه، ولم يكن ذلك لفرعون مع دعائه الربوبية، فعلم فرعون ما قال، وسكت عليه أنّه الحق؛ لكن حبّ الرياسة منعَهُ من الاعتراف الذي قام بنا في كوننا، ولولا سريان القيُّومية بذاتها في كلِّ شيءٍ ما قال لنا ﴿ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[1] [البقرة: ٢٣٨] وأُمرنا بذلك، وكذلك فعلنا، فقُمنا به وله، وقد شاهدتُ ذلك عيانا كما شاهدته إيماناً، وإنَّما تعجّبت ممّن يقولُ القيُّومية لا يُتخلّق بها، وإنها من خصائص الحقِّ، والقيُّومية بالكون أحقُّ؛ لأنها سارية فيه، وبها ظهرت الأسماءُ الإلهية، فبها أقام الكون، ولولا ذلك ما ظهرَ للخلقِ عين ولا حكمٌ، ألا ترى الألف قيّوم الحروف، وليس بحرفٍ، فهو مظهرُها ولا يُشبهها، فامتداده لذاته لا يتناهى، وامتدادُهُ بإيجاد الحروف مُتناهٍ، لأنَّه في طريقه منازل الحروف بالقوة والاستعداد، فإذا انتهى إلى منزلٍ من منازلها وقفَ عنده ليرى أيَّ حرفٍ هو، وبرز الحرف، فسمّى ذلك المكانَ مخرجَ ذلك الحرف، فيعلمه، وهو الذي أَحدثَهُ، فهو مثل قوله: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ﴾ [محمد: ٣١] فلولا القيّوميةُ الساريةُ في

---

(١) في الأصل: كونوا قانتين، وأثبتُّ المُنزلَ، وما يناسب تتمّة قوله، فانظره: فقمنا به وله.

النفس ما ظهرتِ الحروفُ، ولا القيُّومية الظاهرةُ في الحروف بحكمها ما ظهرت الكلمات بتأليفها.

قال: وإنما سُقنا (ضرب) مثل مُحقّق واقع لوجود الكائنات عن الحق، فاعلم ذلك.

وقال رضي الله عنه في اسمه تعالى (الحي): اعلمْ أنَّ للحياة موطنًا خاصًا، فإنَّ الله تعالى مع كونِهِ حيًّا كما ورد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٦] أي لا يتركُ ضربَ المثل بالأدنى والأحقر[١] عين الدلالة على الله، ويعظم الدليل بعظم مدلوله، و«لا أحدَ أَصبرُ على أذًى من الله» كما ورد ذلك[٢]؛ لاقتداره على المؤاخذة. انتهى.

مطلب القسم

وقوله: **المقسم بمواقع النجوم صفةٌ لله** كما قال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٥-٧٧] القَسَمُ محرَّكةً اسمٌ من الأسماء، وهو أخصُّ من اليمين والحلف الشاملين للشرطية الآتية.

وحروفُ القسم: الباء [٢٠/ب] والتاء، والواو.

وما وضع للقسم وهو: ايم الله، أصله عند البصريين، وهو مذهب الفرّاء، وهو جمعُ يمينٍ حُذف نونه من تخفيفات القسم.

وعند الكوفيين وهو مذهب سيبويه: هي كلمةٌ وضعتْ للقسم، لا اشتقاقَ لها، والهمزة فيها للوصل.

وممّا يؤول معنى القسم قولهم: لعمر الله، واللام فيه للابتداء، أوثرت الفتحة في القسم للتخفيف، وإن كان الضمةُ أعرف، وخبرُهُ محذوفٌ، وتقديره لبقاء الله أقسم به، كأنَّه قال: واللهِ الباقي.

والأصلُ في حروف القسم الباء التي للإلصاق؛ لأنَّها تُوصلُ الفعل إلى اسمِ المحلوف به،

---

(١) جاء في الأصل: عند الجاهل، فإنه ما هو حقير عند الله، وكيف يكون حقيرًا من هو صح.

(٢) روى البخاري (٦٠٩٩) في الأدب، باب الصبر على الأذى، ومسلم (٢٨٠٤) في صفات المنافقين، باب لا أحد أصبر على أذى، عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أحد أصبر على أذى سمعه من الله؛ إنه ليُشرك به، ويُجعل له الولد، ثم يعافيهم ويرزقهم».

وتلصقُ به، وهي تدلُّ على محذوفٍ، فقول القائل بالله، معناه أُقسم أو أحلف بالله، والواو قد استُعيرتْ من الباء للقسم لمناسبةٍ بينهما: صورةً لاتحاد مخرجهما، ومعنًى لأنَّ الباء للإلصاق، وفي العطف إلصاقُ المعطوف بالمعطوف عليه، ثم استعيرتِ التاء لمعنى الواو لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزيادة، والباء لأصالتها تدخلُ على المظهر والمضمر، وكذا يجوزُ دخولُها على سائر الأسماء والصفات، فلم يكن لها اختصاصٌ بالقسم، لأنَّها حقيقةٌ في الإلصاق، والواو لا تدخلُ إلاّ على المضمر، لا يُقال: احلف واللهِ، فتنحطُّ رتبتُه عن رتبة الأصل.

ولما كانتِ التاءُ دخيلاً على ما ليس بأصلٍ في القسم انحطَّتْ رتبته عنهما، فقيل: لا يدخلُ إلاّ في مظهرٍ واحدٍ وهو اسم الله، وهو المقسم به غالبًا.

وقد يُحذفُ حرفُ القسم تخفيفًا، يقال: الله لأفعلنَّ بالنصب عند البصريين، وبالخفضِ عند الكوفيين، وجوابُ القسم سبعةٌ، نظم[١]:

إن تُـردْ علمًـا بنظـمٍ ضـابطًـا	سبعـة فـاحفـظْ جـوابًـا للقسـمْ
إن مـا النفـي لا قـد بـل وإن	خفّفـتْ مفتـوحـةَ الـلاَّمِ فتـم

وكلمة لا تزاد في القسم، والزائدُ في كلامهم لا بدَّ من أن يفيدَ فائدةً معنوية أو لفظية، إلاّ كان عبثًا ولغوًا.

فالمعنوية: تأكيدُ المعنى كما في الاستغراقية، والباء في خبر ما وليس.

واللفظية: تزيين اللفظ، وكونه بالزيادة أَفصحُ، أو مهيئًا لاستقامةٍ من وزن، أو لحسن سجعٍ أو غير ذلك.

ولا يصحُّ في الكلام المعجز معنى الزيادة التي تكون لغوًا؛ بل المراد ألاّ تكون موضوعة لمعنًى هو جزءُ التركيب، وإنما تفيد وثاقةً وقوةً للتركيب، كما قال بعضُهم في قوله تعالى ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [الأعراف: ٩٧]: إن هذه الهمزة مقحمةٌ مزيدةٌ لتقرير معنى الإنكار، أو التقرير. أراد أنّها مقحمةٌ على المعطوف مزيدةٌ بعد اعتبار عطفه؛ لا أنَّها مزيدةٌ بمنزلة حرف الصلة غير مذكورة لإفادة معناها[٢]، ويجوز أن يكونَ في الكلام زيادةٌ يجبُ حذفُها ليحصل

---

(١) البيتان في الكليات ٤/ ٤٤ وهما من نظم مؤلف الكتاب أبي البقاء الكفوي.

(٢) الكليات ٢/ ٤٠٨.

المعنى المقصود نحو قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩] وقوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١].

فإن كلمة (لا) في الموضعين واجبُ الحذف، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥] والمواقعُ جمع موقع، وهو محلُّ الوقوع. و(النجوم) جمع نجم بمعنى الكوكب، وجملة (إنه لقسم) معترضةٌ بين القسم وجوابه، وجملة (لو تعلمون) معترضةٌ بين الصفة والموصوف. وجملة (إنه لقرآن كريم) جواب القسم ولبيان عظمته متكلل هذا الكتاب سيجيء بيانُه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

مطلب
الحكمة الإلهية والنظرية

واهب الحكم الربانية قال رضي الله عنه في اسمه تعالى (الوهاب): بما أنعمَ به من العطاء لينعم لا جزاء ولا ليشكر به.

ويذكر الحكمة(١) في اصطلاحهم [٢١] هي: العلم بحقائقها الأشياء وأوصافها وخواصّها

---

(١) في هامش الأصل:
الحكمةُ: علمٌ يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي.
والحكمة أيضًا: هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الحرفية التي هي إفراط هذه القوّة، والبلاهية التي هي تفريطها.
والحكمة المنطوق بها: وهي علوم الشريعة والطريقة.
والحكمة المسكوت عنها: هي أسرار الحقيقة التي لا يفهمُها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي، فيضرّهم أو يهلكهم، كما روي أنّ رسول الله ﷺ كان يجتاز في بعض سكك المدينة ومعه أصحابُهُ، فأقسمت عليهم امرأةٌ أن يدخلوا منزلها، فدخلوا، فرأوا نارًا مضطرمةً، وأولادُ المرأة يلعبون حولها، فقالت: يا نبي اللهِ، اللهُ أرحمُ بعباده أم أنا بأولادي؟ فقال: «بل اللهُ أرحمُ؛ فإنه أرحمُ الراحمين» فقالت: أتُراني يا رسول الله أحبُ أن أُلقي ولدي في النار؟ فكيف يُلقي اللهُ عبده فيها، وهو أرحم الراحمين؟! قال الراوي: فبكى رسول الله ﷺ وقال: «هكذا أوحى اللهُ إليّ».
والحكمة المجهولة: عندنا هي ما خفي علينا وجهُ الحكمة في إيجاده كإيلام بعض العبّاد، وموتِ الأطفال، والخلود في النار. فيجب الإيمان به، والرضا بوقوعه، واعتقاد كونه عدلاً وحقًّا.
والحكمة الجامعة: معرفةُ الحقِّ، والعمل به، ومعرفةُ الباطل، والاجتناب عنه، كما قال عليه=

وأحكامها على ما هي عليه وارطباتُ[١] الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاها.

وقال رضي الله عنه في اسمه تعالى: (الحكيم): بإنزال كلِّ شيءٍ منزلتَهُ، وجعله في مرتبته ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] اعلمْ أنّ ما كثَّرَهُ اللهُ لا يدخله قلة، كما أنّ من عظّمه الله لا يدخله احتقارٌ، ومن تحقّق بعلمِ الحكمة علمَ أنَّ الحقَّ ما وضع شيئًا قطُّ إلاّ في موضعه، ولا أنزلَهُ إلاّ منزلته، فقلَّ اعتراضه وسخطه ضرورةً، ولزمه التفويض والتسليم، فإنّه تعالى أعطى كلَّ شيءٍ خلقه.

وقال: ومن الفرق بين الحكمة وبين العلم أنَّ الحكمةَ لها جعل، والعلمُ ليس كذلك، لأنّه تابعٌ للمعلوم، والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا، فهو تثبت الترتيب في أعيان الممكنات في حال ثبوتها بحكمةِ الحكيم. والربّانية صفةٌ للحكم، جمع حكمة، أي الحِكَم المنسوبة إلى الربِّ، والربُّ عندهم اسمٌ لذات الحقِّ جلَّ جلاله باعتبار نسب الذات إلى المربوبات العينية والخارجية أرواحًا كانت او أجسادًا، فإنَّ نسب الذّاتِ إلى الأعيان الثابتة هي منشأُ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد، ونسب الذات إلى الأكوان الخارجية هي منشأُ الأسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ. فالربُّ خاصٌّ يقتضي وجود المربوب وتحقّقه، والإلهية تقتضي ثبوتَ المألوه وتَعيّنه، والتربيةُ تبليغُ المستعدّ إلى مبلغ استعداده شيئًا فشيئًا.

وقال بعضُ المحقّقين: الربُّ بمعنى التربية، ثم وصف به للمبالغة كالصومِ للصائم، العدلِ للعادل.

وقيل: هو نعتٌ ـ أي صفةٌ مشبهة ـ يُسمّى به المالك لأنّه يحفظُ ما يملكه ويربّيه، ولا يُطلقُ على غيرِ الله تعالى إلاّ مُقيّدًا، وأمّا ربُّ الأرباب فهو الحقُّ باعتبار الاسم الأعظم، والتعيّن الأول الذي هو منشأُ جميع الأسماء.

أسرار الأرواح في غيابات الجسوم: بدلٌ عن الحكم الربانية، أو عطفُ بيان وتفسير السرِّ لطيفةٌ مُودعةٌ في القلب كالروح في البدن، وهو محلُّ المشاهدة كما أنَّ الروحَ محلُّ المحبّة، والقلبَ محلُّ المعرفة، وهذا السرُّ الذي قيل: إنّه بين الروح والقلب. وقيل: السرُّ هو

= السلام: «أرنا الحقَّ حقًّا وارزقنا اتّباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه».

(١) كذا ارطبات، وهي: ارتباط.

ما يخصُّ كلَّ شيءٍ من الحقِّ عند التوجُّه الإيجادي إليه، المشار بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

ولهذا قيل: لا يعرفُ الحقَّ إلاّ الحقُّ، ولا يحبُّ الحقَّ إلاّ الحقُّ، ولا يطلبُ الحقَّ إلاّ الحقُّ؛ لأنَّ ذلك السرَّ هو الطالبُ للحقِّ، والمحبُّ له، والعارف به، كما قال النبيُّ عليه السلام: «عرفتُ ربّي بربّي»[1] وهذا السرُّ هو الذي يكون فوق الروح.

وسرُّ السرِّ: ما تفرَّدَ به الحقُّ عن العبد[2] كالعلم بتفصيل الحقائق في إجمال الأحدية وجمعها واشتمالها على ما هي عليه ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وسرُّ العلم: هو حقيقة العَالم به، لأنَّ العلمَ عينُ الحقِّ في الحقيقة، وغيره بالاعتبار.

وسرُّ الحقيقة: ما لا يُفشى من حقيقة الحقِّ في كلِّ شيءٍ.

وسرُّ التجلّيات: هو شهودُ كلِّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، وذلك بانكشافِ التجلّي الأول للقلب، فيشهد الأحديةَ الجمعية بين الأسماء كلِّها لاتِّصافِ كلِّ اسمٍ بجميع الأسماء لاتِّحادها بالذَّاتِ الأحدية، وامتيازها بالتعينات التي تظهرُ في الأكوان التي هي صورُها، فيشهد كلَّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ.

وسرُّ الحال: ما يعرفُ من مُراد الله تعالى فيها.

وسرُّ القدر: [٢١/ب] ما علمه اللهُ تعالى من كلِّ عينٍ في الأزل، ممّا انطبعَ فيها من أحوالها التي يظهرُ عليها عند وجودها، فلا يحكم على الشيءِ إلاّ بما علمه من عينه في حال ثبوتها.

وسرُّ الربوبية: هو توقُّفها على المربوب لكونها نسبةً لا بدَّ لها من المنتسبين، وأحد المنتسبين هو المربوب، وليس الأعيان الثابتة في العدم، والموقوف على المعدوم معدوم، ولهذا قال سهلٌ[3]: للربوبية سرٌّ لو ظهرَ لبطلتِ الرُّبوبية، وذلك لبطلان ما يتوقَّف عليه.

وسرُّ سرِّ الربوبية: هو ظهورُ الربِّ بصور الأعيان، فهي من حيث مظهريَّتها للربِّ القائم بذاته، الظاهرِ بتعييناته قائمة به، موجودة بوجوده، فهي عبيدٌ مربوبون من هذه الحيثية،

---

(١) ذكره المناوي في فيض القدير ٦/ ٢٣٥ تحت قوله: (من علم أن الله ربه..) منسوبًا إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(٢) في الأصل: عند العبد، والمثبت من لطائف الإعلام ٢/ ١٥.

(٣) سهل بن عبد الله التُّستري أبو محمد (٢٠٠-٢٨٣هـ) أحد أئمة الصوفية وعلمائهم.

والحقُّ ربٌّ بها، فما حصلت الربوبيةُ في الحقيقة إلاّ بالحقِّ، والأعيانُ معدومةٌ بحالها في الأزل، فلسرِّ الربوبية سرٌّ به ظهرت، ولم تبطل.

والروح قال في «الكليات»[1]: الروحُ الحيواني: جسمٌ لطيف، منبعُهُ تجويفُ القلب الجسماني، وينتشرُ بواسطة العروق الضوارب إلى سائر البدن.

والروحُ الإنسانيُّ: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني، نازل من عالم الآمرِ، تعجز العقولُ عن إدراك كنهه، وذلك الروح قد يكون مجرّدة، وقد يكون مُنطبعة في البدن.

وقال الغزالي رحمه الله: إنَّ الروحَ والعقلَ من الأعيان، وليسا بعرضَيْنِ، وليس بجسمٍ يحلُّ البدن حلول الماء في الإناء، ولا عَرَضٍ يحلُّ القلبَ والدماغ حُلول العلم في العَالم، بل هو جوهرٌ، لأنّه يعرفُ نفسه وخالقه، ويدركُ المعقولات، وهو وباتفاق العقلاء جزءٌ لا يتجزَّأُ، وشيءٌ لا ينقسمُ إلاّ أنَّ [لفظ] الجزءَ غيرُ لائقٍ به، لأن الجزء إضافةٌ إلى الكلِّ، ولا كلَّ ههنا، فلا جزءَ إلاّ أن يراد ما يريدُ القائلُ بقوله: الواحدُ جزءٌ من العشرة، فإذا أخذت جميع الموجودات، أو جميع ما به قوامُ الإنسان في كونه إنسانًا كان الروحُ واحدًا من جُملتها، لا هو داخلٌ، ولا هو خارجٌ، ولا هو منفصلٌ ولا مُتَّصلٌ، بل هو منزَّهٌ عن الحلول في المحال، والاتصال بالأجسام، والاختصاص بالجهات، مقدَّسٌ عن هذه العوارض.

ومن قالَ: إنَّ الروحَ مخلوق، أرادَ أنَّه حادثٌ وليس بقديم.

ومن قال: إنّه غيرُ مخلوق، أرادَ أنّه غيرُ مقدَّرٍ بكمّية، فلا تدخل تحت المساحة والتقدير.

فالأرواحُ أجسامٌ لطيفة، غيرُ مادية خلافًا للفلاسفة، ولمّا كان غيرَ ماديّ كان لطيفًا نورانيًا، غيرَ قابلٍ للانحلال، ساد في الأعضاء للطافته، وكان حيًّا بالذات؛ لأنَّه قادرٌ على تحريك البدن.

والحقّ إنَّ الجوهر الفائضُ من الله المُشرَّف بالاختصاص بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] لا يكون من شأنه أن يفني، مع إمكانِ هذا، والأخبارُ الدالَّةُ على بقائه بعد الموت، وإعادته إلى البدن، وخلوده دالَّةٌ على أبديَّتِهِ.

والروح ما به حياةُ البدن، نحو: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥] والأمر نحو ﴿وَرُوحٌ

(١) الكليات ٢/ ٣٧٣.

﴿مِنۡهُ﴾ [النساء: ١٧١] والوحي نحو ﴿يُلۡقِى ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] والقرآن نحو ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢] والرحمة نحو ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢] والحياة نحو ﴿فَرَوۡحٞ وَرَيۡحَانٞ﴾ [الواقعة: ٨٩] وجبريل عليه السلام ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] ومَلَكٌ عظيم نحو ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ﴾ [النبأ: ٣٨] وعيسى عليه السلام.

والروحُ الكلّي في مرتبة كمال القوة النظرية والعملية تُسمّى عقلاً.

وفي مرتبة الانشراح بنور الإسلام يُسمّى صدرًا.

وفي مرتبة المراقبة والمحبة [٢٢] يسمّى قلبًا.

وفي مرتبة المشاهدة يُسمّى سرًّا.

وفي مرتبة التجلّي يُسمّى روحًا. انتهى.

والروح في اصطلاح القوم: اللطيفةُ الإنسانية المجرَّدةُ.

وفي اصطلاح الأطباء: هو البخارُ اللطيف المتولّدُ في القلب، القابلُ لقوة الحياة والحسِّ والحركة. ويُسمّى هذا في اصطلاحهم النفس، والمتوسّط بينهما المدركُ الكليات والجزئيات القلب، ولا يفرّقُ الحكماءُ بين القلب والروح الأول، ويُسمّونها النفس الناطقة.

والروحُ الأعظم الذي هو الرُّوحُ الإنساني مظهرُ الذات الإلهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكنُ أن يحومَ حولها حائمٌ، ولا يرومُ وصلَها رائم، لا يعلمُ كُنهَها إلاّ الله، ولا ينالُ هذه البغية سواه، وهو العقلُ الأول، والحقيقةُ المحمّدية، والنفسُ الواحدة، والحقيقةُ الأسمائية، وهو أولُ موجودٍ خلقَه الله على صورتِهِ، وهو الخليفةُ الأكبرُ، وهو الجوهرُ النُّوراني، جوهريَّتُهُ مظهرُ الذات، نورانيَّتُهُ مظهر علمها.

ويُسمّى باعتبار الجوهرية نفسًا واحدةً، وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، وكما أنَّ له في العالم الكبير مظاهرَ وأسماء من العقل الأول، والعلم الأعلى، والنور، والنفس الكلية، واللوح المحفوظ، وغير ذلك له في العالمِ الصغير الإنسانية مظاهرُ وأسماءُ بحسب ظُهوراته.

ومراتبُهُ في اصطلاح أهل الله وغيرهم، وهي: السرُّ، والخفي، والروح، والقلب، والكلمة، والروع، والفؤاد، والصدر، والنفس. كذا في «التعريفات»[١].

---

(١) التعريفات ١٥٠.

وقال الشيخ رضي الله عنه في «التدبيرات الإلهية»[١]: ذكر القوم رضي الله عنهم، ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه أنَّ هذا الخليفة الذي هو الروح من عالم الأمر، وليس من عالم الخلقِ اصطلاحًا، واحتجُّوا بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] وجعلوا ﴿مِنۡ﴾ هنا للتبيين، وأرادوا بعَالم الأمر كلَّ من صدرَ عن اللهِ بلا واسطةٍ إلاّ بمشافهةِ الأمر، وهو السبب الثاني بالإضافة إلى الموجود المطلق[٢]، والسببُ الأول بالإضافة إلى الموجود المقيَّدِ، وهو أوّلٌ في المبدعات، وعَالم الخلق كلُّ موجودٍ صدرَ عن سببٍ متقدِّمٍ من غير مُشافهةِ الأمر التي هي الكلمة، قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] إشارةً إلى أنَّه سيِّدُ العالم وخالقُه ومربِّيه، فإذا تقرَّر هذا فلا مشاحةَ في الألفاظ، إذا عرف حقيقة المعنى، والعبارات المصطلح عليها، فأمّا ما أَطلقَ عليه بعضُ المحقِّقين من أهل المعاني رضي الله عنهم المادة الأولى، وكان الأَوْلى أن يُطلقوا عليه الممدَّ الأول في المحدثات، لكنَّهم سمُّوه بالصفة التي أوجده الله تعالى بها[٣]، وليس ببعيدٍ أن يُسمّى الشيءُ بما قامَ به من الصفات، وإنّما عُبِّر عنه بالمادة الأولى، لأنَّ الله تعالى خلقَ الأشياء على ضربين، منها ما خلقَ من غيرِ واسطةِ سببٍ، وجعله سببًا لخلقِ شيءٍ آخر، والاعتقاد الصحيح أنّه تعالى يفعلُ الأشياءَ عند الأسباب لا بالأسباب خلافًا لمخالفي أهل الحق.

والذي يصحُّ أنَّ أوّلَ موجودٍ مخلوقٍ من غيرِ سببٍ مُتقدِّمٍ ثم صارَ سببًا لغيره، ومادةً له، ومتوقِّفًا ذلك الغير عليه على العقد الذي تقدّم كتوقّف الشِّبعِ على الأكل، والرِّيّ على الشرب عادة، وكتوقّف العالَم [على العلم] والحيِّ على الحياة عقلاً، وكتوقّفِ الثواب على فعل الطاعة، والعقاب على المعصية شرعًا، فلمّا [٢٢/ب] لحظوا هذا المعنى سمُّوه المادة الأولى، وهو حَسَنٌ ولا حرجَ عليهم شرعًا ولا عقلاً.

وعبّر عنه بعضُهم بالعرش، والذي حملهم على ذلك أنَّه لمّا كان العرشُ مُحيطًا بالعالم في قولٍ، أو هو جملةُ العالم في قولٍ آخر، وهو منبعُ إيجادِ الأمر والنهي، ووجدوا هذا الموجود المذكور آنفًا يُشبهُ العرشَ من هذا الوجه ـ أعني الإيجاد والإحاطة ـ فكما أنَّ العرشَ محيطٌ

---

(١) التدبيرات الإلهية: ١٢٢ ـ ١٣٠ (الباب الأول).

(٢) في التدبيرات الإلهية: الوجود المطلق.

(٣) في التدبيرات الإلهية: أوجده الله تعالى لها.

بالعالم، وهو الفلك التاسع، كذلك هذا الخليفةُ محيطٌ بعالم الإنسان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] في معرض التمدّحِ، فلو كان في المخلوقات أعظمُ منه، لم يكن ذلك تمدُّحًا.

سرٌّ للخواص لكن هنا نرمزُهُ ليلتذَّ به صاحبه إذا وقفَ عليه، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فالعرشُ المذكور في هذه الآية مستوى الرحمن، وهو محلُّ الصفة، والخليفةُ الذي سمّيناه عرشًا حملاً على هذا مستوى الله جلّ جلاله، فبين العرشين ما بين اللهِ والرحمن، وإن كان ﴿أَيًّا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فلا خفاءَ عند أهلِ الأسرار فيما ذكرناه.

وحدُّ الاستواءِ من هذا العرش المرموز قوله ﷺ: «إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورته»[١] فالعرشُ الحامل للذات والمحمول عليه للصفة.

وعبَّر عنه بعضُهم بالمعلم الأول، والذي حملَهُم على ذلك أنَّه لما تحقَّقتْ عندهم خلافتُهُ، وأنَّه حامل الأمانة الأولية، ونسبتُهُ في العالم الأصغرِ نسبة آدم من العَالم الأكبر، وقد قيل في آدم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] كذلك هذا الموجود، ثم خاطب الملائكةَ فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ * قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ﴾ [البقرة: ٣١-٣٢] فأمرَ الخليفةَ أن يُعلِّمَهم ما لم يعلموا، فأمرهم اللهُ سبحانه بالسجود لمعلِّمهم سجود أمرٍ كسجود الناس للكعبة وتشريفٍ، لا سجودَ عبادةٍ، نعوذ بالله، لا أُشركُ به أحدًا، ويكون في هذا العالم الإنساني ثمرةُ السجود لا نفس السجود، إنّما هو التَّواضعُ والخضوع، والإقرارُ بالسبق، والعجز والشرف والتقدّم كتواضعِ التلميذِ لمعلِّمِهِ، وإذا حصل موجودٌ في مقامٍ يعلّم منه الملائكة، فأحرى من دونهم.

وذلك تشريفٌ من الله سبحانه، ودليلٌ قاطعٌ على ثبوت إرادته ﴿يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ١٠٥].

---

(١) روى مسلم في صحيحه (٢٦١٢) في البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورته».
قال الشيخ عبد القادر الأرناؤوط رحمه الله معقبًا على الحديث (٢٠٠٥) في جامع الأصول: الضمير في «صورته» يعود إلى آدم.

سرٌّ للخواص: وهو حين أوقعَ الأسماء هل عاين المُسمّيات أم لا؟ وإلاّ كيفَ يصحُّ إطلاقُ اسمٍ من غير مُسمًّى، وهذا موضعُ نظرٍ وفكر، وسرُّ السجود هنا لا يمكن إيضاحه، وقد ذكرناه في «مطالع الأنوار الإلهية» فأمّا هل عاين المُسمّيات؟ فقد نبّه على ذلك بقوله تعالى: ﴿بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] فالهاء للإشارة والتنبيه، ولا تقعُ الإشارةُ إلاّ على حاضرٍ، وإن كانت الإشارةُ في هذا الطريق نداءَهُ على رأس البعد، وبوحًا بعين العلّة، فنقول: إنه عاين المسمّيات، لكنْ على صورةٍ ما، وذلك أنّه عاينها في نفسِهِ من حيث أنّه مجمعٌ لأسرار العالم، ونسختُهُ الصُّغرى، وبرنامجُهُ الجامع لفوائده، وهذه فائدة الإشارة بقوله تعالى: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ في حقّنا، وهو المطلوب والغرضُ من الكتاب.

وعبّر عنه بعضُهم بمرآة الحق والحقيقة، والذي حملَهم على ذلك أنّهم لمّا رأوها[١] موضعَ تجلّي الحقائق والعلومِ الإلهية، والحكم الربانية، وأنَّ الباطلَ لا سبيلَ له إليها، إذِ الباطلُ هو العدمُ المحضُ، ولا يصحُّ في العدم تجلٍّ ولا كشفٌ [٢٣] فالحقُّ كلُّ ما ظهرَ في الوجود، وفي إيراد الشُّبهات المعارضة للأدلة يتَّضحُ ما أردنا.

سرٌّ للخواص: السببُ الموجب لكونه مرآةً للحقِّ قوله ﷺ: «المؤمن مرآة أخيه»[٢] والأُخوة هنا عبارةٌ عن المثلية اللغوية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وذلك عند بروز هذا الموجود في أَصفى ما يُمكن وأجلا، ظهر فيه الحقُّ بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية، وتجلّى له من حضرة الوجود[٣]، وفي هذا الظهورِ الكريم، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] فتأمَّلْ هذه؛ فإنّها لُبابُ المعرفة، وينبوعُ الحكمة.

مبحث الإمام المبين: وعبَّر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بنُ برّجان[٤] رضي الله عنه بالإمام المبين. وهو اللَّوحُ المحفوظ المُعبَّرُ عنه بكلِّ شيءٍ في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ وهو اللوح المحفوظ: ﴿مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥] هذا دليل أبي الحكم رحمه الله على تسميته كلّ شيء، والذي حمله على ذلك قولُه تعالى:

---

(١) في التدبيرات الإلهية ١٢٥: لما رأوه.

(٢) رواه البخاري في الأدب المفرد (٢٣٩)، والترمذي (١٩٢٦) في البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، وأبو داود (٤٩٢٠) في النصيحة والحياطة.

(٣) في التدبيرات الإلهية: من حضرة الجود.

(٤) عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي الإشبيلي أبو الحكم بن برّجان بن أئمة المتصوفة، توفي سنة (٥٣٦هـ).

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢] وجدنا العالم كلَّه أسفله وأعلاه مُحصىً في الإنسان، فسمّيناه الإمام المبين، وأخذناه تنبيهًا من الإمام المبين الذي عند الله تعالى، فهذا هو حظُّنا منه، فتدبَّرْهُ وتحقّقه.

سرٌّ للخواص: قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] اعتبارُهُ الذي هو الإنسان ﴿مِن شَيْءٍۚ﴾ تفصلٌ في العالم بأسره الإمام على الحقيقة المبين من كان كلُّ شيءٍ مأمومًا به، وهذا لا يصحُّ في موجودٍ ما لم تصحَّ له المثليةُ اللغوية الفرقانية، فإذا صحَّتِ المثليةُ صحَّ وجود الإمام، وإذا صحَّ وجودُ الإمام بطلتِ الإمامةُ في حقِّ غيره ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فإذا نظرنا في هذا الإمام المبين، نظرنا بما استوجبَ الإمامة، [فوجدناه استوجبها بأسرارٍ وصفاتٍ هو عليها، فقلنا: هي في نفسه أو من غيره] فوجدناها أمانةً بيده، فقرأنا: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] فلاحتْ لنا مرآةُ الحقِّ المتقدّمة، فضربنا الإمام المبين في (المؤمن مرآة أخيه) فخرجَ لنا واحدٌ في الخارج، فسمَّاه بعضُهم مرآةَ [الحقِّ]، وبعضهم إمامًا، والإمام كتابيٌّ، والمرآةُ شبيه[1].

وعبّر عنه بعضُهم بالمُفيض، وبه كان يقول شيخُنا وعمادُنا أبو مدين شيخُ الشيوخ رضي الله عنه، أخبرني بذلك غيرُ واحدٍ ممّن أثقُ به، والذي حملَهم على ذلك أنّهم لما رأوا الأجسامَ بيوتًا مظلمةً، وأقطارًا سودًا مُدلهمّة، فإذا غشيها نورُ الروح أَضاءتْ، فأشرقت، كالأقطار إذا غشيها نورُ الشمس، ضرورةً نعلم أنَّ النورَ الذي في بغداد غير النور الذي في مكّةَ، والنورُ الذي في موضعٍ ما غيرُ النور الذي في غيره، ثم نظرنا إلى السببِ لوجود تلك الأنوار التي خلقها اللهُ تعالى عنده لا به، فوجدنا جسمًا كوريًا[2] نورانيًا يُقال له الشمس، فكلُّ موضعٍ يقابلها من الأرض يخلقُ اللهُ فيه نورًا يُسمّى شمسًا، فكما نطلقُ على كلِّ نورٍ خلق في الأرض في مقابلة الشمس شمسًا، ليس يبعيد ولا يمنعُ أن نُطلقَ على [كل] نورٍ أضاء به أرضَ الأبدان روحًا، وكما يختلفُ قبولُ الأماكن لهذا النور لاختلافها، فلا يكون قبول الأجسام الصقيلة للنور كقبول الأجسام الدرنة.

---

(١) في التدبيرات الإلهية: والمرآة سُنية.
(٢) في التدبيرات الإلهية: جسمًا كُريًا.

كذلك يختلفُ قبولُ أماكن الأبدان لفيضان الروح لاختلافها، فلا يكونُ قبولُ البهيمة لفيضانه كقبولِ الإنسان، ولا قبول الإنسانِ كقبول الملَكِ، فلو سمّينا [٢٣/ب] الشمس بالمفيضة صدقنا، وحقيقةُ الإفاضة في الماء، وهو مجازٌ في غيره، ونسبةُ هذه الأرواح عندهم إلى الرُّوحِ الكلّي كنسبةِ ولاة الأمصار إلى الإمام، ولذلك يُثابون إن عَدلوا، ويُعاقبون إن جاروا.

سرٌّ للخواص: قال الله جلَّ ثناؤه وتقدَّستْ أسماؤه: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] اعتبارُ الرُّبوبية هنا سيادةَ المُعلّم الأول، وتربيته، وتأثير سببيته، وهو المرجوعُ إليه في قوله تعالى على طريق التنبيه: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٧ـ ٢٨] ونورُ هذا الربِّ المنبِّهِ عليه هو الرُّوح الحيواني الذي به يشترك البهيمة والإنسان، فاعتبار الموت فيه بحجاب الغمام، واعتبار النوم بِغروب الشمس، واعتبار الغفلة بالحجاب الهلالي، ثم قد يغيبُ الإمام، ويبقى الوزيرُ بدلَهُ يفيضُ[١] على الممكنات كالقمر ليلاً، وليس كفيضان الإمام، وفيضُ مادَّةِ الوزير وفيضانه إنْ أفاضَ بالنظرِ إلى النفس النباتية وهي الحجابُ لمادة النفس المطمئنة، وقد يغيبان ـ أعني الإمام والوزير ـ فيبقى الفقهاءُ نجومَ علومِ الأحكام، فلا يستطيعون إفاضته لقهره النفس[٢] الحيوانيه البهيمية، والنفس السَّبُعية، واستيلاء سلطانها، فتأمَّلْ هذا السرَّ تبدُ لك الحكمة[٣] الإلهية.

وعبّر عنه بعضُهم بمركز الدائرة، والذي حملَهم على ذلك أنَّهم لما نظروا إلى عدل هذا الخليفة في ملكه، واستقامة طريقته في هباته وأحكامه وقضاياه سمَّوه مركزَ دائرةِ الكون؛ لوجودِ العدلِ به، وإنَّما حملَهم على مركز الكرة نظرُهم[٤] إلى [أنَّ كلَّ] خطٍّ يخرجُ من النقطة إلى المحيط مُساويًا[٥] لصاحبه، رأوا ذلك غايةَ العدل، فسمُّوه مركزَ الدائرة لهذا المعنى.

سرٌّ للخواص: وذلك أن نقطةَ الدائرة أصلٌ في وجود المحيط، ومهما قدّرت كرةً وجودًا أو تقديرًا فلا بدَّ أن تقدِّرَ لها نقطةً هي مركزُها، ولا يلزم من وجود النقطةِ وجودُ المحيط،

---

(١) في التدبيرات الإلهية: يغيض.
(٢) في التدبيرات الإلهية: يستطيعون إفاضةً لقهر النفس.
(٣) في التدبيرات الإلهية: تدرك الحكمة.
(٤) في التدبيرات الإلهية: وإنما حملوه على مركز الكرة نظرًا منهم إلى.
(٥) كذا.

ووجودُ الفاعل من هذه الدائرة رأسُ الضابط، ولا دائرة في الوجود «كان الله ولا شيء معه»[١] وفخذاه يداه المبسوطتان جودًا وإيجادًا، والفخذ المختصَّةُ بالنقطة يدُ الغيب، والملكوت الأعلى، والفخذُ المختصَّة بالمحيط يدُ عالم الملك والشهادة، فالواحدةُ للأمر، والأُخرى للخلق، ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصلت: ٥٤] ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] فيدُ المركز معرَّاةٌ عن الحركة القاطعة للأحياز، ويدُ المحيط متحرِّكةٌ، فتأمَّلْ نوَّرَ الله بصيرتَك لهذه الإشارات، فقد مُهِّد لك السبيل.

وقال في الكلام على ماهيّة الروح وحقيقته[٢]: اختلف العلماء في هذا الروح الذي عبّرناه بالخليفة، فمنهم من قال: إنه جوهر [فردٌ] متحيِّزٌ، وزعموا أنَّه خلافُ الحياة القائمة بالجسم الحيواني، وأنه حاملُ الصفات المعنوية.

وزعم قومٌ أنَّ الإدراكات مختصَّةٌ بمحالِّها، لكنَّ اللهَ تعالى قد ربطَ وجودَها في الجسم، وبقاءها ببقاء الروح، فإذا فارقَ الروحُ الجسدَ ذهبتِ الإدراكاتُ لذهابه.

وزعم قوم أنّه جسم لطيفٌ متشبِّثٌ بأجزاء البدن، متحلّلُها كتحلُّل الماء الضوء فيه[٣]، وأنه ليس له محلٌّ من الجسم يختصُّه.

وقال عبد الملك بن حبيب[٤]: إنه صورةٌ لطيفة على صورة الجسم، لها عينان وأذنان [٢٤] ويدان ورجلان في داخل الجسم، يُقابلُ كلُّ عضوٍ وجزءٍ منه نظيرَهُ من البدن، وهؤلاء كلُّهم أَحالوا أن يكون عرضًا، فقيل لهم: وما المانع من ذلك؟ فقالوا: لم يكن يبعد ذلك عندنا لنفسه، لكنَّ السمع منع من ذلك في قوله عليه السلام: «إنَّ الأرواحَ تتنعَّمُ وتتعذَّبُ وإنها[٥] باقية» وهاتان الصفتان ليستا من صفة العَرَض؛ فإنَّ النعيمَ يؤدّي إلى قيامِ المعنى بالمعنى، وهذا محالٌ عقلاً عند أكثر العقلاء، والشرعُ ليس يأتي بالمحال.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).

(٢) في التدبيرات الإلهية: ١٢٩.

(٣) في التدبيرات الإلهية: الماء صوفة وأنه.

(٤) عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي الإلبيري القرطبي أبو مزوان (١٧٤ـ ٢٣٨هـ) عالم الأندلس وفقيهها.

(٥) لم أجد الحديث في المصادر التي بين يدي وفي التدبيرات الإلهية: من ذلك قوله: إن الأرواح... دون ذكر (عليه السلام).

والحديثُ الثاني في بقائها يناقضُ دليلَ العقل لو كان عرضًا [استحال بقاؤه لاستحالة] بقاء الأعراض، فإنّها تتجدَّدُ في كلِّ زمانٍ، ولكان للحيوانِ على هذا القول أرواحٌ متعددة بعدد أزمانه المارة عليها، وهذا كلُّه باطلٌ.

والذي زعم أنَّه ليس بجوهرٍ دليلُهُ على ذلك تماثلُ الجواهر، فلو جاز أن يكونَ جوهرٌ واحد روحًا لكان كلُّ جوهرٍ روحًا، وقد قام الدليلُ على بطلان هذا في مسألة العقل، فإنّ الذي زعم أنَّ الروحَ جوهرٌ أحال أن يكون العقل جوهرًا للتماثل، وإذا بطل أن يكونَ جوهرًا بطل أن يكون جسمًا؛ لأنَّ الجسمَ جواهر مؤتلفة، جوهران فصاعدًا.

وزعم قومٌ أنه جوهرٌ مُحدثٌ قائمٌ بنفسه غيرُ متحيّزٍ، وهو من أحد أقوال الإمام أبي حامد الغزالي فيه، وأنه لا داخلٌ في الجسم ولا خارجٌ عنه، ولا متَّصلٌ به، ولا مُنفصلٌ عنه، وذلك لعدم التحيُّزِ الذي [يطون به التصرّفُ في الجهات، و] هو الشرط المصحِّحُ للاتصال والانفصال، واعترِض عليهم بأنّه لا يخلو عن الشيءِ أو ضدِّه [إن كان له ضدٌّ]، فقالوا: لا يعرى عنهما، إذا كان وجودُ كلٍّ واحدٍ منهما له مشروطًا بشرطٍ، فمتى انعدمَ الشرطُ [انعدم المشروط، والشرط المصحح للاتصال والانفصال التحيز، وقد انعدم في حق هذا الموجود][1]، كما تقول في الجماد: لا عالم ولا جاهل [ولا ضدّ من أضدادها]، فإنَّ الشرطَ المصحّح لقيام العلم أو ضدِّه إنَّما هي الحياة، ولا حياة في الجماد، فقيل لهذا: وما المانعُ أن يكونَ عرضًا؟ فاستدلَّ بدليلِ من قال: إنه [جوهرٌ، وأبطلَ أن يكون عرضًا، فقيل له، فهو جوهر، فاستدلّ بدليل من قال: إنّه] عرضٌ، وأبطل أن يكون جوهرًا، مع اعتقاد حصر المحدثات في جوهرٍ متحيِّزٍ وعرضٍ، ثم قال لهم: قد بطل أن يكونَ جوهرًا متحيِّزًا، وبطل أن يكونَ عَرَضًا [أو مُتحيّزًا أو قائمًا بمتحيّزٍ]، وهو موجودٌ، وليس هو الله سبحانه، فقد بطل حصرُكم، ولاح موجودٌ خامسٌ وهو ما ذكرناه على الوصف الذي ادّعيناه قلنا: ولم نرجّح أحدَ هذه الأقوال، مع العلمِ أنَّ الحقَّ في أحدِها، كقول القائل[2]:

أنَّ الخليفـــــةَ قَـــــد أبـــــى وإذا أبـــــى شيئًـــــا أبيتُـــــه

---

(١) في التدبيرات الإلهية: انعدم الشرط جاز العرف، كما تقول.

(٢) البيت لبشار بن برد، من قصيدة مطلعها:

يـــــا منظـــــرًا حسنًـــــا رأيتـــــه مـــــن وجـــــه جـــــارية فـــــديتـــــه

لكن قد ذكرنا ذلك في غيرِ هذا الكتاب، قلنا: فلّما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده، قال له: أنت المرآة، وبك يُنظر للموجودات، وفيك ظهرتِ الأسماءُ والصفات، أنت الدليلُ عليَّ وجَّهتُكَ خليفةً في عالمك، تظهر فيهم بما أعطيتك، تمدُّهم بأنواري، وتغذّيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأُ في الملك.

قلنا: هذا خلافٌ لا يضرُّ ولا يهدمُ ركنًا من أركانِ الشريعة، إذ قال كلُّ واحدٍ على مذهبه فيه مُحدثٍ، وإذا كان هذا فهو المراد، واللهُ يوفّق الجميع، ويقول الحقّ، وهو يهدي السبيل. انتهى.

وقوله:

في غيابات الجسوم حال الأسرار الأرواح.

والغيابات: جمع غيابة، بمعنى العقر.

والجسوم: جمع جسم.

والحاصل من التركيب واهب الحكم الربانية التي هي عبارةٌ عن أسرارِ الأرواح حال كونها في بواطن الأجسام.

والجسمُ جوهرٌ قابلٌ للأبعاد [٢٤/ب] الثلاثة.

الجسم التعليمي: وهو الذي يقبلُ الانقسامَ طولاً وعرضًا، وعمقًا ونهاية السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي، ويُسمّى جسمًا تعليميًا، إذ يُبحثُ عنه في العلوم التعليمية ـ أي الرياضية ـ الباحثة عن أحوال الكمّ المُتَّصلة والمنفصلة، منسوبةً إلى التعليم والرياضة، فإنهم كانوا يبتدون بها في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان؛ لأنَّها أسهلُ إدراكًا.

وفي «الكليات»[1]: الجسمُ هو في اللغة مبني عن التركيب والتأليف، بدليل أنَّهم إذا راموا تفضيل الشخص على شخصٍ في التأليف وكثرة الأجزاء يقولون: فلانٌ أَجسمُ من فلان، إذا كان أكثرَ منه ضخامةً وتأليفَ أجزاء.

واختلف الناسُ في تحديد الجسم ومعناه، فقال: الجسمُ هو القائمُ بنفسه وَرُدَّ بالجوهر الفرد وبالباري تعالى، فإنّه قائم بنفسه، وليس بجسمٍ مع أنَّه مخالفٌ لوضع اللغة؛ لما تحقَّقَ من أنَّ مدلولَ الجسم هو التأليفُ، ولا تأليفَ في الجوهر الفرد، ولا في الباري تعالى.

وقيل: الجسم هو الموجود، ورُدَّ بالجوهر الفرد وبالعرض، فإنَّهما شيءٌ، وليسا بجسمٍ

---

(١) الكليات: ٢/ ١٥٧.

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢] والمرادُ تحريفُهم وتبديلهم، وأفعالُ العباد أعراضٌ، والله سبحانه شيءٌ بالاتفاق، وليس جسمًا.

والجسم: جماعةُ البدن والأعضاء من الناس وغيرهم.

والجسم: إمّا بسيطٌ، وهو الذي لم يتألّفْ من أجسامٍ مختلفة الطبائع، أو مركّبٌ إن تألّفَ. والبسيطُ إن كان جزؤه كالكلّ في الرسم والحدّ، فهو البسيط العنصري، وإلاّ فالفلكيّ، والمركّبُ إن لم يكن له النمو فهو الجماد، وإلاّ فإنْ لم يكن له الحسُّ فهو النبات، وإن كان، فإن لم يكن مع ذلك نطقٌ فهو الحيوان غير الإنسان، وإن كان فهو الإنسان.

والنزاعُ بين الأشاعرة والمعتزلة في أنَّ لفظَ (الجسم) في اللغة، هل يُطلقُ على المؤلّف المنقسم، ولو في جهةٍ واحدة؟ أو على المؤلّف المُنقسم في الجهات الثلاث؟ فحيث وقعَ في المقاصدِ من أنَّ النزاعَ معنويٌ، يُراد به الأول، وحيث وقع في المواقف من أن النزاعَ لفظيٌّ، يراد به الثاني. [فالنزاع لفظي].

والجسمُ الناطق هو تمامُ المُشترك بين الإنسان والمَلَك ـ هو الجسم ـ عند المتكلّمين، والجوهر عند الحكماء، وبين الحيوان والفلك هو الجسم اتفاقًا.

والجسم والجوهر في اللغة بمعنًى، وإن كان الجسمُ أَخصَّ من الجوهر اصطلاحًا، لأنَّه المؤلّف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقلّ ما يتركّبُ منه الجسم على ما بيّنَ في محلّه.

والجوهرُ يصدق بالمؤلّف وبغير المؤلّف، والفلاسفة يُطلقون الجسم على ماله مادةٌ، والجوهرُ على ما لا مادّةَ له، ويُطلقون الجوهرَ أيضًا على كل متحيّز، فيكون أعمَّ من الجسم على الوجه الثاني، وبالمعنى الأول يُطلقون اسمَ الجوهرِ على الباري تعالى.

والجسم جوهرٌ بسيطٌ لا تركيبَ فيه بحسب الخارج أصلاً، فهذا عند أفلاطون[١]؛ فإنّه لم يقلْ إلاّ بالصُّورة الجسمية.

وأمّا عند أرسطو[٢] فالجسم مركّبٌ من حالٍّ ومحلٍّ، فالحالُّ هو الصُّورة، والمحلُّ هو الهيولى.

---

(١) أفلاطون (٤٢٧ـ ٣٤٧ ق.م): فيلسوف يوناني تتلمذ على سقراط، أسس الأكاديمية في أثينا، حيث علّم الرياضة والفلسفة حتى آخر حياته.

(٢) أرسطو: (٣٨٤ـ ٣٢٢ ق. م) فيلسوف يوناني تتلمذ على أفلاطون، وعلّم الإسكندر الأكبر، وأسس=

وأما عند جمهور المتكلّمين[1] وبعضِ الحكماء المتقدّمين فهو مركَّبٌ من أجزاء متناهية لا يتجزَّأُ بالفعل ولا بالوهم، وتُسمّى تلك الأجزاء جواهرُ فردةٌ، تتألّفُ منها الأجسامُ مُتماثلةً لا تتمايز إلاّ بالأعراض، إذ لو لم يتناه الجزءُ كان العالم أبديًا مشاركًا [٢٥] لأحد وصفي القديم، وهو عدم الانتهاء كما أنَّ العالم يشارك القديم عند الدهريِّ في الابتداء، لعدمِ الدخول في وجوده تحت القدرة، فالتناهي يؤدّي إلى حدوثِ العالم، كمسألة الحوضِ الكبير إذا وقعتْ نجاسةٌ [فيه] فعلى تناهي الجزء طاهرٌ، وعلى عدم التناهي [غير طاهرٍ] ولو قلّتْ كان في كلِّ قطرات الماء نجاسة، فعلى تقدير ثبوتِ الجوهر الفرد لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركّب منهما؛ بل هناك جسمٌ مركَّبٌ من جواهرَ فردةٍ، فاستحالَ خلُوه عن الأكوان التي هي عبارةٌ عن الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، فهي معانٍ حادثة، فيترتّبُ عليها أن ما لا يخلو عن الأكوان الحادثة لا يسبقها و[ما] لا يسبق الحوادث، فهو حادثٌ، أو يؤدّي إلى ما لا أوّل له من الحوادث، وهو محالٌ.

ثمّ إنَّ عظماءَ قدماء الحكماء لمّا وقفوا على حجَّةٍ تدلُّ على نفي الجزء، أذعنوا لها، وحكموا بأنَّ الجسمَ ينقسمُ إلى انقسامات لا تتناهى، ولمّا وقفوا أيضًا على حجَّةٍ تدلُّ على عدم الاتّصال، وهي أنّه لو كانَ الجسمُ متَّصلاً يلزم انعدامه بكلّيته عند انفصال شيءٍ قليل منه، وأذعنوا لها، وأنكروه، وقالوا صريحًا بأنَّ جميعَ أجزاءِ الجسم موجودةٌ بالفعل، فلزمهم بحُكم هذه المقدّمات القولُ بوجود الجزء، وتركّب الجسم منه، إلاّ أنهم رأوا في عدم تناهي الانقسام مخلّصًا عنه، إذ حينئذٍ يكونُ كلُّ جزءٍ مُنقسمًا وإلاّ يلزم تناهي القسمة عنده، وهو خلافُ المفروض، فلم يلتزموا بوجود الجزء، فالخللُ في مذهبهم من جهةِ أنّهم جمعوا بين مقدّمتين؛ موجبُ أحديهما وجودُ الجزء، وموجبُ الأُخرى عدمه، ولا يخفى أن منافاة الموجبين مستلزمةٌ لمنافاة الموجبين.

= اللوقيون حيث كان يحاضر ماشيًا، فسمّي وأتباعه بالمشائين. وكان له أثر في الفلاسفة الإسلاميين فلقّبوه بالمعلم الأول.

(١) في هامش الأصل: الجسم عند الأشعري هو الجوهر المنقسم، والجوهر الذي لا ينقسم يُسمّى جوهرًا فردًا وجزءًا لا يتجزَّأ، فليس للجوهر عنده قسيم آخر.

وأما عند المعتزلة، فالمنقسم في جهةٍ يُسمّى خطًّا، وفي جهتين يُسمّى سطحًا، وفي ثلاث جهات يُسمّى جسمًا.

ويذهب من كان قبل أرسطو، مثل سقراط[1] وفيثاغورث[2] إلى قدم الأجسام بذواتها، سواء كانت فلكية أو عنصرية، وحدوث صورها وصفاتها وفي أحوالها.

والجسم الطبيعي: هو الذي يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قائمة، والجسم التعليمي: هو عرضٌ لا وجود له على الاستقلال.

مطلب
تعريف الجوهر

والجوهر قال في «التعريفات»[3]: ماهيةٌ إذا وجدتْ في الأعيان كانتْ لا في موضوعٍ، وهو مُنحصرٌ في خمسة: هيولى، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل: لأنّه إمّا أن يكونَ مجرّدًا أو غير مجرد، فالأولُ إمّا أن يتعلّقَ بالبدن تعلّقَ التدبير والتصرّف، أو لم يتعلّق، والأولُ النفس، والثاني العقل، والثاني من الترديد، وهو أن يكونَ غير مجرد، إمّا أن يكون مركّبًا أو لا، الأول الجسم، والثاني لها الحالُّ أو محلُّ الأول الصورة، والثاني الهيولى.

والحقيقةُ الجوهرية في اصطلاح أهل الله يُعبَّر عنها بالنفس الرحماني، والهيولى الكلّية، وما تعيّن منها وصارَ موجودًا من الموجودات بالكلمات الإلهية، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

واعلم أن الجوهر ينقسمُ إلى بسيطٍ روحانيٍّ كالعقول، والنفوس المجردة. وإلى بسيطٍ جسماني كالعناصر، وإلى المركّب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركّبة من الجنس والفصل، وإلى مركّبٍ فيهما كالمولدات الثلاث.

---

(١) **سقراط**: (٤٦٩ـ ٣٩٩ ق.م) فيلسوف يوناني لم يترك أثرًا مكتوبًا لكن سجل حياته وتعاليمه تلميذه سقراط. جال في الطرقات والأسواق والملاعب يتحدث إلى الناس في الفضيلة والعدل والتقوى. اتُّهم بإفساد عقائد الشبان، فحوكم، وحكم عليه بالموت.

(٢) **فيثاغورس**: (ح٥٨٢ـ ٥٠٧ ق.م) فيلسوف يوناني، أسس جماعة دينية تؤمن بتناسخ الأرواح وضرورة الحياة المطهرة من الشهوة، والغاية من تعليم الرياضيات والموسيقا بلوغ الانسجام بين الروح والجسد، وله نظرية هندسية. الموسوعة العربية الميسرة.

(٣) **التعريفات**: ١٠٨.

وفي «الكليات»[١]: الجوهر هو والذات والماهية والحقيقة كلُّها ألفاظٌ مترادفة.

والمشهورُ فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه [٢٥/ب] وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلّمين هو بمعنى المتحيِّز بالذات، وبمعنى القيام بنفسه أن يصحَّ وجودُه من غير محلٍّ يقوم به لا ما يستغني وجوده عن غيره كما قاله الأشعري[٢] حتى قال: لا قائمَ بنفسه إلاّ الله. فأنكرَ قيام الجواهرِ بنفسها، وكون الجواهر أَصلاً للمركبات حدًّا له أو علّةً أقوى من كون القيام بالذات حدًّا له أو علّةً؛ لما أنَّ في لفظ الجوهر ما يُنبئُ عن كونه أصلاً، وليس فيه ما يُنبئُ عن القيام بالذات.

واسم الجوهر ليس باسمٍ لمطلق الوجود، بل هو اسمٌ لموجودٍ يتركَّبُ منه ومن غيره الجسمُ، أو لِمَا هو قابلٌ للأعراض، حتّى إنّه لا يتناولُ موجودًا ليس يتركَّب منه الأجسام، ولا موجودًا لا يقبلُ العَرَض، وكذلك العَرَضُ ليس باسمٍ لمطلق الموجود[٣]، إذ موجوداتٌ كثيرةٌ ليست بأعراضٍ، بل هو اسمٌ لما يعرضُ في الجوهر ممّا يَستحيلُ بقاؤه، فما لم يُوجدْ فيه هذا المعنى لم يكن عَرَضًا، وكذا كلُّ اسمِ جنسٍ كالحيوان والنبات وغيرِ ذلك.

ثم الجوهر هو مُمكن الوجود، لا في موضوعٍ عند الحكماء، وحادثٌ مُتحيّز عند المتكلّمين.

والمتحيِّزُ الشاغلُ الذي هو عند المتكلّمين الفراغُ المتوهّم المشغولُ بالشيءِ الذي لو لم يشغلْهُ لكان خلاءً. كداخلِ الكوز للماء، وقد يُذكرُ ويُرادُ به أَحدُ أمورٍ أربعةٍ:

الأولى: المُتحيِّزُ الذي لا يقبلُ القسمةَ. هذا على قولٍ من يُثبت الجوهرَ الفردَ المُسمّى بالجزء الذي لا يتجزَّأُ لا كسرًا لصغره، ولا قطعًا لصلابته، ولا وهمًا لامتناع تميّزه، ولا فرضًا لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، إذ ليس الجزءُ الذي لا يتجزَّأ جسمًا على ما ذكره المتكلّمون، والجسمُ عند الحكماء مأخوذ منه.

والثانية: هو الذاتُ القابلة لتوارد الصفات المتضادَّةِ عليه.

والثالثة: إنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانتْ لا في موضوعٍ، أي ذات،

---

(١) الكليات: ٢/ ١٦١.

(٢) علي بن إسماعيل أبو الحسن من نسل أبي موسى الأشعري (٢٦٠ـ ٣٢٤هـ) مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين.

(٣) في الكليات: لمطلق الوجود.

ويخرجُ عنه الواجبُ لذاته، إذ ليس له ماهيَّةٌ وراء الموجود.

والرابعة: إنه الموجودُ الغنيُّ عن محلٍّ يحلُّ فيه.

فالجوهر بهذا المعنى يجوزُ إطلاقه على الباري تعالى من حيث المعنى، لوجود المعنى المصحّح له [فيه]، لا من حيث اللفظ إما سمعًا فلعدمِ ورود الإذنِ من الشارع بصريح إطلاقه على الواجب تعالى في الكتاب والسنة، أو بما يُرادفه، أو بما كان موصوفًا بمعناه.

ولا يكفي في صحة الأجزاء على الإطلاقِ مجرد وقوع ما لا يصحُّ إطلاقُه على الواجب في الكتاب والسنة بحسب اقتضاءِ المقام وسياق الكلام؛ بل يجبُ ألاّ يخلو عن تعظيمٍ ورعايةِ أدب. وأما عقلاً فلإيهامِهِ لما ينافي الألوهية من تبادر الفهم إلى المتحيِّزِ المُحالِّ إطلاقه على الواجب تعالى.

واعلم أن القائمَ بالنفسِ الذي يكون مُتحيِّزًا أو قابلاً للقسمة هو الجسم، والقائمُ بالنفس الذي يكون مُتحيِّزًا لا قابلاً للقسمة هو الجوهرُ الفردُ، والقائم بالنفسِ الذي لا يَكونُ مُتحيِّزًا، هو الجوهرُ الرُّوحاني، ولا يلزمُ منه أن يكونَ مثلاً للباري تعالى، والاشتراك في الإسلوب لا يُوجبُ الاشتراكُ في الماهية.

واتَّفقَ الحكماءُ على أنَّ كلَّ جوهرٍ عاقلٍ فهو ليس بجسمٍ ولا بجسماني.

والجواهرُ العقلية هي العقولُ العشرةُ. والجسميةُ هي الهَيولى والصُّورةُ. والنفسانيةُ هي نفسُ الحيوان.

وللجوهر تَحقُّقان: تحقُّقٌ في نفسه، وهو الوجودُ المقابل لعدمه [٢٦] وتحقّق في مكانه، وهو حصولُه فيه بخلاف العَرَض؛ فإنّه لمّا لم يقمْ بنفسه كان تحقُّقُه حصوله في موضعه، بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كاللّون مع الملّونِ بخلاف الجسمِ في المكان.

وخلوُّ الجوهر عن أَعراضه ممتنعٌ عند أهل الحق مفردًا كان الجوهرُ أو مركَّبًا مع جوهرٍ آخرَ، وهو الجسم، إذ لا يوجد جوهر للزوم شخصِهِ، وشخصُهُ إنَّما هو بأعراضِهِ، فيجبُ أن يقومَ به عند شخصه شيءٌ من الأعراض(١).

---

(١) في الكليات: إذ لا يوجد جوهر بدون تشخصه، وتشخصه إنما هو بأعراضه، فيجب أن يقوم به عند تشخصه بشيء من الأعراض.

والجوهر جنسٌ للأنواع المندرجة تحته عَرَضٌ عام لفصولها، بل كلُّ جنسٍ بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرضٌ عام له.

والمراد بالجواهر بين الأجسام في عرف النحويين هي الأجسام المشخّصة.

والجوهرُ والكمُّ كلاهما جنسٌ عند الحكماء، وأمّا عند غيرهم فالكمُّ جنسٌ، والجوهرُ كالجنس. انتهى.

وقوله من **الحضرة العلى إلى تحت التخوم**

بيانٌ؛ إمّا للأجسام، أو للأرواح:

فعلى الأول من الأجرامِ العلوية إلى الأجسامِ السُفلية، وهي من العرش إلى الفرش.

وعلى الوجهِ الثاني من الأرواحِ المجرَّدات العُلويات إلى النفوس المجرّدات، والمنطبعات العلويّات والسُّفليات.

والتخم: بالفتح مُنتهى كلِّ قريةٍ، وجمعه تخوم، وقيل تُخومُ الأرض حدودُها.

وفي بعض النسخ من **الحضرات**[1]: جمع حضرة.

وفي اللغة: حضرةُ الرّجل قربه وفناؤه، وكلَّمه بحضرةِ فلان، وبمحضرٍ من فلان: أي بمشهدٍ منه.

وفي الاصطلاح: الحضرةُ عبارةٌ عن المرتبة، والحضراتُ الخمس الإلهية:

حضرةُ الغيب المطلق: وعالمها عالمُ الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية.

[وحضرة][2] ويقابلها حضرةُ الشهادة المطلقة: وعالمها عالمُ الملك.

وحضرة الغيب المضاف: وهي تنقسمُ إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالمُهُ عالمُ الأرواح الجبروتية الملكوتية على قولٍ. أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمه عالم المثال، ويُسمّى بعالم الملكوت.

والخامسة الحضرة الجامعة للأربعةِ المذكورة، وعالمها عالمُ الإنسان الكامل الجامعِ لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهرُ عالم الملكوت، وهو عالم المثال المطلق، وهو

---

(١) في هامش الأصل: من حضرات.

(٢) ما بين معقوفين مستدرك من التعريفات ١١٩.

مظهرُ عالم الجبروت - أي عالم المجرّدات - وهو مظهرُ عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهرُ الأسماء الإلهية، وهي حضرة الواحدية، وهي مظهر حضرة الأحدية، وتفصيلها في رسالتنا المسماة بـ «مفتاح الوجود».

والعُلى: بالضم جمع العليا، تأنيث الأعلى من علا يعلو علوًا، والرفعة، والشأن، والشرف والجمع معالي، وإذا فتحتَ العين مددتَ، وإذا ضممتَها قصرتَ.

فياض النور الفاضل من أهل الهمم والرسوم. وفي بعض النسخ: **الفاصل بين أهل الهمم والرسوم** وكلاهما يُناسب المقامَ.

الفياض: صيغةُ مبالغة من الفائض، والفيضُ لغةً فاضَ الماءُ كثرَ حتّى سالَ على ضفة الوادي، ورجل فيّاض أي سخيٌّ، والفيضُ يستعمل في إلقاء الله تعالى، والفيضُ الإلهي ينقسمُ إلى الفيضِ الأقدس، والفيض المقدس.

والفيض الأقدس: وهو عبارة عن التجلّي الحيِّ الذاتيِّ الموجب لوجود الأشياء، واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية، كما قال: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أَنْ أُعرف، فخلقتُ الخلقَ لأُعرف»[١].

والفيض المقدس: عبارةٌ عن التجلّيات[٢] الأسمائية المُوجبة لظهور ما تقتضيه استعدادت تلك الأعيان في الخارج.

فالفيضُ المقدّس مترتِّبُ على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيانُ الثابتة [٢٦/ب]

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ٢/ ١٣٢ (٢٠١٦):
«كنت كنزًا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقًا، فعرفتهم بي فعرفوني» وفي لفظ «فتعرّفت إليهم، فبي عرفوني».
قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي، والحافظ ابن حجر في «الآلي» والسيوطي، وغيرهم.
وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي ليعرفوني كما فسّره ابن عباس رضي الله عنهما.
والمشهور على الألسنة «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أعرف، فخلقت خلقًا فبي عرفوني» وهو واقع كثيرًا في كلام الصوفية، واعتمدوه، وبنوا عليه أصولاً لهم.

(٢) في الأصل: عن التجلي، والمثبت من «التعريفات»: ٢١٨.

واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

والنور: كيفيةٌ تُدركها الباصرة أولاً، وبواسطتها تُدركُ سائر المبصرات.

وقيل: النور هو الجوهرُ المضيء، والنار كذلك، غير أنَّ ضوءَ النار مكدَّرٌ مغمور بالدخان، محذورٌ عنه بسبب ما يَصحبُهُ من فرط الحرارة والإحراق، وإذا صارتْ مهذَّبةً مصفَّاةً كانت محضَ نورٍ.

ويطلق اسم النور على الهداية، كما تُطلقُ الظلمة على الضلالة، كقوله تعالى ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [المائدة: ١٦] أي من الضلالة والجهالة إلى الهداية والعلم.

وفي اصطلاحهم النور يُطلقُ على الوجود كما تطلق الظلمة على العدم، والنورُ اسمٌ من أسماء الله تعالى، وهو تجلّيه باسمه الظاهر، أعني الوجود الظاهر في صورة الأكوان كلِّها. وقد يُطلقُ على كشفِ ما يكشف المستور من العلوم اللدنية، والواردات الإلهية التي تطردُ الكون عن القلب، نور النور هو الحق تعالى.

الهمُّ: وهو عقدُ القلب على فعل شيءٍ قبل أن يفعل من خيرٍ أو شرٍّ، والهمَّةُ توجُّه القلبِ وقصدُه بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحقِّ لحصول الكمال أو لغيره.

همَّةُ الإفاقة: هي أولُ درجات الهمّةِ، وهي الباعثةُ على طلب الباقي وترك الفاني.

وهمّة الأَنَفَة هي الدرجة الثانية، وهي التي تُورثُ صاحبَها الأَنَفَة من طلب الأجر على العمل، حتى يأنفَ قلبُهُ أن يشتغل بتوقع ما وعده الله من الثوابِ على العمل، فلا يَفرغُ إلى مشاهدة الحقِّ، بل يعبدُ اللهَ على الإحسان، فلا يفرغُ منه التوجُّه إلى الحقِّ طلبًا للقرب منه إلى سواه.

وهمّةُ أرباب الهمم العالية الدرجة الثالثة: وهي التي لا يتعلّقُ إلاّ بالحقِّ، ولا يلتفتُ إلى غيره، فهي أَعلى الهمم، حيث لا ترضى بالأحوال والمقامات، ولا بالوقوفِ على الأسماء والصفات، ولا يقصد إلاّ عينَ الذات.

والرسوم: جمعُ رسمٍ، وهو في اللغة بمعنى الأثر، ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقًا بالأرض.

وأهل الرسوم: أربابُ الآثار.

والرسمُ عند المنطقيين عبارة عن التعريفِ:

فالرَّسمُ التامُّ: ما يتركَّبُ من الجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

والرسم الناقص: ما يكونُ بالخاصَّة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بعرضيّاتٍ مختصَّة جُملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مُستقيم القامة، ضحاك بالطبع.

وعند اصطلاح القوم الرسم: نعتٌ يجري في الأبد بما جرَى في الأزل في سابق علمِهِ تعالى إليه.

والرسم أيضًا عندهم: آثارُ أفعال الله تعالى، وهي جميعُ ما سوى الله تعالى، ويُقال لمشاعر الإنسان رسوم العلوم ورقوم العلوم؛ لأنَّها من آثار أسماء الله تعالى وصفاته ورسومهما، فمن عرف نفسَه وصفاتها بأنها آثارُ الحقِّ وصفاته ورسوم أسمائه وصفاته فقد عرفَ الحقَّ نوع معرفة. وكلّما ازدادَ معرفتُهُ بنفسه ازداد معرفته بربّه إلى أن يفني نظره رسمه، ثم يفنى العارف والمعرفة فيبقى المعروفُ على ما هو عليه معروفًا لا يعرفه عارفٌ، سبحان من لا يعلم كنهَهُ إلاّ هو.

والمراد ههنا من أهل الهمم هم أرباب الهممِ العالية، ومن أهل الرسوم [٢٧] هم أصحاب العلوم الظاهرة.

والنور الفاصل: أي الفارقُ بينهما هو الهدايةُ الموصلة إلى المطلوب التي بها يتأتّى الاتِّصافُ والتخلّق والتحقّق، وبها يتميَّزُ أهلُ اللُّبِّ من أهل القشر، ويتفضّل بينهما.

يؤتي الحكمة من يشاء من عباده لا بشرط معلوم

ومشيئة الله تعالى عبارةٌ عن تجلّية الذاتي، وهي العنايةُ السابقةُ لإيجاد المعدوم، أو إعدام الموجود، وإرادتُهُ عبارةٌ عن تجلّيه لإيجاد المعدوم.

فالمشيئةُ أعمُّ من وجهٍ من الإرادة، ومَنْ تتبّعَ مواضعَ استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلمُ ذلك، وإن كان بحسب اللغة يُستعملُ كلٌّ منهما مقام الآخر.

الشرطُ: تعليقُ شيءٍ بشيءٍ بحيث إذا وجِدَ الأول وجد الثاني.

وقيل: الشرطُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الشيءِ، ويكون خارجًا عن ماهيَّته، ولا يكون مؤثِّرًا في وجوده.

وقيل: الشرطُ تعليقُ حصول شيءٍ بحصول شيءٍ في المستقبل.

وفي «الكليات»[1]: الشرطُ على ما اصطلحه المتكلّمون ما يتوقَّفُ عليه الشيءُ، فلا يكون داخلاً فيه ولا مؤثرًا.

وقال الغزالي قُدّس سرُّه العالي: هو ما لا يوجدُ الشيءُ بدونه، ولا يلزمُ أن يوجدَ عنده.

وقال الرازي[2]: هو ما يتوقَّفُ تأثيرُ المؤثّر عليه لا وجوده.

والمختارُ أنَّه ما يستلزم نفيه نفي أمرٍ لا على جهة السببية كما في «الكرماني».

وقال بعضُهم: الشرطُ على معنيين، أحدُهما ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بدونه. والثاني ما يترتَّبُ وجوده عليه، وحصل عقيبه، ولا يمتنع وجوده بدونه، وهو الذي يدخل عليه حرف الشرط.

قال بعضُ المحقّقين: ما يسمّيه النحاةُ شرطًا هو في المعنى سببٌ لوجود الجزاء، وهو الذي يُسمّيه الفقهاء علّةً ومقتضيًا وموجبًا ونحو ذلك، فالشرطُ اللفظيُّ سببٌ معنويٌّ، والشرط عندنا ما يقتضي وجودُهُ وجودَ المشروط، ولا يقتضي عدمه عدمه. وهذا مقتضى الشرط الجعلي النحوي.

وأمّا المشهورُ وهو ما يتوقّف عليه وجودُ المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، فهو الشرطُ الحقيقيُّ، وذلك يقتضي عدمُهُ عدمَهُ، ولا يقتضي وجودُه وجودَه.

والشرطُ عند المناطقة جزءُ الكلام، فإن الكلامَ عندهم مجموعُ الشرط والجزاء.

وعند أهل العربية: الجزاء كلامٌ تامٌّ، والشرطُ قيدٌ له.

---

(١) الكليات ٣/ ٦٥.

(٢) الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري أبو عبد الله فخر الدين الرازي (٥٤٤ـ ٦٠٦هـ) الإمام المفسّر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول، وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري، وإليها نسبته.

فأبو حنيفة أخذ كلام القوم، والشافعيُّ أخذ كلام أهل العربية.

فالمعلّقُ بالشرطِ عندنا هو الإيقاع، فلا يتصوّر قبل وجودِ الشرط المعلّق به، فلا ينعقدُ اللفظُ عليه.

وعند الشافعي المعلّقُ هو الوقوعُ، فلا مانعَ من انعقاد اللفظ عليه، والحقُّ معنا؛ فإنَّ من حلفَ ألاّ يعتِقَ يحنَثُ بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقًا.

وإجماع أهل العربية وغيرهم على أن الجزاءَ وحده لا يفيدُ الحكم، وإنَّما الحكمُ بين مجموع الشرط والجزاء.

وما يطلق عليه اسم الشرط خمسةٌ بالاستقراء:

شرطٌ محض: وهو الذي يتوقّفُ انعقادُ العلّة للعلّية على وجوده، كما: إن دخلت الدار فأنت حرٌّ.

وشرطٌ في حكم العلل في إضافة الحكم إليه: كشقِّ الزِّقِّ الذي فيه مائعٌ.

وشرطٌ له حكمُ الأسباب: وهو الذي تخلّلَ بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعلُ منسوبًا إلى ذلك الشرط، ويكون سابقًا على ذلك الفعل الاختياري، كما إذا حلَّ قيدَ عبدٍ حتى أبق.

وشرط اسمًا لا حكمًا: وهو [٢٧/ب] ما يقتصرُ الحكم إلى وجوده، ولا يوجدُ عند وجوده كأوّل الشرطين في إن فعلت هذا وهذا فكذا.

وشرطٌ هو العلامة[١] الخالصة: كالإحصان في الزِّنا.

ولصحّة الأداء والانعقاد شروط:

شرطٌ شرطُ وجوده في ابتداء الصلاة من غير اعتبار بقائه، وهي النية والتحريمة.

وشرطٌ شرطُ بقائه ودوامه كالطهارة، وستر العورة.

وشرط شرط وجودِه في خلالها كالقراءة.

والشرطُ لا يدخلُ في حقيقة الشيءِ مثل الوضوء للصلاة بخلاف الرُّكنِ فإنّه داخلٌ فيه مثل الفاتحة. انتهى.

---

(١) في الكليات ٣/ ٦٨: وشرط كالعلامة.

مطلب الحدّ: ولا بحدٍّ مرسوم، بل رزقٌ مقسوم عطف على قوله بشرط معلوم.

والحدُّ: في اللغة الحاجز بين الشيئين، وحدُّ الشيء منتهاه.

والحدُّ المنعُ، وحدَّهُ: أقامَ عليه الحدَّ، وإنَّما سُمّي حدًّا لأنَّه يمنع عن المعاودةِ.

وفي الاصطلاح: الحدُّ قولٌ دالٌّ على ماهية الشيءِ.

وعند أهلِ الله: الحدُّ الفصلُ بينك وبين مولاك، كتعبُّدِك وانحصارك في الزمان والمكان المحدودَيْنِ.

وقيل: الحدُّ هو معرفةٌ فاصلةٌ بينك وبينه تعالى، فاصلةٌ لتعرفَ من أنت، فتعرفُ من هو، فتلزمُ الأدبَ معه.

والحدُّ التام: ما يتركَّبُ من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

والحدُّ الناقص: ما يكون بالفصل القريب وَحْده أو به، وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجنس الناطق.

والحدود: جمع حدٍّ، وهو في اللغة المنعُ، وفي الشرع هي عقوبةٌ مقدَّرةٌ وجبت حقًّا لله تعالى.

وحدُّ الإعجاز: وهي أن يرتقي الكلامُ في بلاغته إلى أن يخرجَ عن طوقِ البشر، ويُعجزهم عن معارضته.

وفي «الكليات»[1]: الحدُّ في اللغة المنعُ، والحاجزُ بين الشيئين، وتأديب المذنب، والنهايةُ التي ينتهي إليها تمامُ المعنى، وما يوصل إلى التصوّر المطلوب، وهو الحدُّ المرادف للمعرّف عند الأُصوليين.

وحدُّ الشيءِ: هو الوصفُ المحيط بمعناه، المميّز له عن غيره، وسُمّي حدُّ الخمر ونحوها به لكونه مانعًا لمتعاطيه عن معاودة مثله، ولغيره أن يسلكَ مسلكَهُ.

وحدُّ الحدِّ: الجامع المانع الذي يجمعُ المحدود، ويمنع غيرَه من الدخول فيه.

ومن شرطِهِ أن يكونَ مطّردًا ومنعكسًا، ومعنى الاطّرادُ أنَّه متى وجِدَ الحدُّ، وجد

---

(١) الكليات ٢/ ٢٣٨.

المحدود، ومعنى الانعكاس أنّه إذ عُدمَ الحدُّ عُدم المحدود، ولم يكن مطّردًا لما كان مانعًا؛ لكونه أعمَّ من المحدود، ولو لم يكن مُنعكسًا لما كان جامعًا لكونه أخصَّ من المحدود. وعلى التقديرَيْنِ لا يحصلُ التعريفُ.

وعلاماته[١] دخول كلمةِ (كلٍّ) في الطرفين جميعًا، كما يُقال في تحديد النار: كلُّ نارٍ فهو جوهرٌ مُحرقٌ، وكلُّ جوهرٍ مُحرق فهو نارٌ.

والحدُّ تعريفُ الشيءِ بالذات، كتعريفِ الإنسان بالحيوان الناطق.

والرسم: تعريف الشيء بالخارج كتعريف الإنسان بالضاحك، ولما كان منعُ خروجِ شيءٍ من أفراد المعرّف، ودخولُ شيءٍ من أغياره في الحدِّ باعتبار الذات والحقيقةِ، كان أولى باسم الحدِّ الذي هو المنع، فلذلك سُمّي به، ولما كان ذلك في الرَّسم باعتبار العارض كان حقيقًا بأن يُسمّى بالرسم؛ لكونه بمنزلةِ الأثرِ يُستدلُّ به على الطريق.

والتحديدُ: هو إعلامُ ماهية الشيءِ، كما أنَّ التعريفَ هو إعلام ماهية الشيء أو ما يُميِّزه عن غيره.

والحدُّ في اصطلاح الأصوليين: هو الجامعُ المانع، وذلك يشملُ الرَّسم.

وعند أهلِ الميزان: هو قولٌ دالٌّ على ماهية الشيءِ.

والحدُّ الأَسمى: هو الحدُّ المُحصّل لصُور المفهومات.

والحدُّ اللفظيُّ: ما أنبأ عن الشيءِ بلفظٍ أظهرَ عند السائل [٢٨] من اللفظِ المسؤول عنه مرادفٍ له، كقولنا: الغضنفرُ الأسد، لمن يكونُ الأَسدُ عنده أظهرَ من الغضنفر.

والحدُّ الرسمي: ما أنبأَ عن الشيءِ بلازمٍ له مختصٍّ به كقولك: الإنسانُ ضاحك، منتصبُ القامة، عريضُ الأظفار، بادي البشرة.

والحدُّ الحقيقي: ما أَنبأ عن تمام ماهية الشيءِ وحقيقته، كقولك في حدِّ الإنسان: هو جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرِّكٌ بالإرادة ناطق.

ومن شرائطِ الحقيقي أن يذكرَ جميعَ أجزاء الحدِّ من الجنس والفصل، وجميعَ ذاتياتِهِ بحيث لا يشذُّ واحدٌ، وأن يقدّمَ الأعمَّ على الأخصِّ، وألاّ يذكرَ الجنسَ البعيد مع وجودِ

---

(١) في الكليات: وعلامة استقامته دخول.

الجنسِ القريب، وأن يحترزَ عن الألفاظِ الوحشية الغريبة، والمجازية البعيدة، والمشتركة المتردّدة، وأن يجتهدَ في الإيجازِ.

ولا يجوزُ دخولُ (أو) في الحقيقيّ؛ لئلا يلزمَ أن يكونَ للنوعِ الواحدِ فصلان على البدل، أو هو محالٌ[١].

وأمّا في الرسوم فهو جائز، ولا بدَّ أن يجتنبَ في الحدود من دخولِ الحكم؛ لأنَّ التصديق فرع التصور، والتصوّرُ فرعُ الحدِّ، فيلزم الدور.

ولا يذكرُ في الحدِّ لفظ (كلّ)؛ لأنَّ الحدَّ للماهية من حيث هي هي، ولا يدخلُ في الماهية من حيث هي ما يفيد العموم والاستغراق. ولأنَّ الحدَّ يجبُ صدقُه وحملُه على كلِّ فردٍ من أفراد المحدود من حيث هو فردٌ له، ولا يصدقُ الحدُّ بصفة العموم على كلِّ فردٍ.

والحدُّ يُشترطُ فيه الاطِّرادُ والانعكاس، نحو قولنا: كلُّ فردٍ من أفراد المحدود فهو اسمٌ[٢]، وما لم يدلَّ على ذلك فليس باسمٍ.

والعلامةُ: يشترط فيه الاطّراد دون الانعكاس نحو قولك: كلُّ ما دخلَ عليه الألف واللام فهو اسمٌ، وهذا مطَّردٌ في كلِّ ما تدخله هذه الأداة، ولا ينعكس، فلا يُقالُ: كلُّ ما لم يدخله الألفُ واللام فليس باسمٍ، لأنَّ المُضمَرَات أَسماءٌ، ولا يدخلُها الألفُ واللام، وكذا غالبُ الأعلام والمبهمات، وكثيرٌ من الأسماء.

والحدُّ لا يركّب من الأشخاص؛ فإنَّ الأشخاصَ لا تحدّ، بل طريقُ إدراكها الحواسُّ الظاهرةُ أو الباطنة، والحدُّ للكلّيات المُرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات على ما هو المشهور. انتهى

و(بل): هو موضوعٌ لإثبات ما بعده، وللإعراضِ عمّا قبله بأن يُجعلَ ما قبله في حكم المسكوت عنه بلا تَعرّضٍ لنفيه ولا إثباته، وإذا انضمَّ عليه (لا) صارَ نصًّا في نفيه، وفي كلِّ موضعٍ يُمكنُ الإعراض عن الأوّل يثبت الثاني فقط، وفي كلِّ موضع لا يمكنُ الإعراضُ عن الأول يثبتُ الأول والثاني، و(بل) في الجملة مثلها في المفردات، إلاّ أنّها قد تكونُ لاستدراك الغلط، بل لمجرّد الانتقال من آخر أهمّ من الأول بلا فصلٍ إلى إهدارِ الأول، وجعلِه في حكم

---

(١) في الكليات: على البدل، وذلك محال.

(٢) في الكليات: ٢/٢٤١: قولنا: كل ما دلَّ على معنىً مفرد فهو اسم.

المسكوتِ عنه، كقوله تعالى: ﴿ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴾ [النمل: ٦٦].

قال بعضهم: كلمة (بل) إذ تلاها جملةٌ كان معنى الإضراب، إما الإبطال كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقوله ﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ۚ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ ﴾ [المؤمنون: ٧٠].

وإمّا الانتقالُ من غرضٍ إلى آخر نحو قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ [الأعلى: ١٤-١٦].

وهي في ذلك كلِّه حرفُ ابتداء لا عاطفة على الصحيح، وإن تلاها مفردٌ كانت عاطفة، فإن كانتْ بعد إثباتٍ فهي لإزالة الحُكم عن الأول، وإثباتِهِ للثاني إن كانت في الإخبارات لأنّها المحتمل للغلط دون الإنشاء، تقول: جاءني زيدٌ؛ بل عمرٌو، ولا تضرب زيدًا، بل عمروًا.

وقال ابن عصفور[1]: (بل) و(لا بل) إن وقع بعدهما [٢٨/ب] جملةٌ كانا حرفي ابتداء، ومعناهما الإضرابُ عمّا قبلها، واستئنافُ الكلام الذي بعدهما، ثم و(لا) المصاحبة لها لتأكيدِ معنى الإضراب. وإن وقعَ بعدهما مفردٌ كانا حرفي عطف، ومعناهما الإضراب عن جعل الحكم للأول، وإثباته للثاني.

وقد يكون (بل) بمعنى (أن) كما في قوله تعالى: ﴿ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴾ [ص: ٢] لأنَّ القسمَ لا بدَّ منه في جواب.

وقد تكون بمعنى (هل) كقوله تعالى: ﴿ بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ ﴾ [النمل: ٦٦].

و(بل) لا يصلحُ أن يصدّر بها الكلام، ولهذا يقدّر في قوله تعالى: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ ﴾ [الأنبياء: ٦٣] ما فعلته؛ بل فعله. انتهى. كذا في «الكليات»[2].

الرزق: هو يقال للعطاء الجاري دنيويًا كانَ أو دينيًا، والنصيب، ولما يصلُ إلى الجوف ويتغذّى به.

وفي «الجوهري»: هو ما يُنتفعُ به، ولا يلزمُهُ أن يكونَ مأكولاً.

---

(١) علي بن مؤمن الحضرمي الإشبيلي المعروف بابن عصفور (٥٩٧- ٦٦٩هـ) حامل لواء العربية بالأندلس، له المقرب في النحو، والممتع في التصريف.

(٢) الكليات ٢/ ٤٠٣.

واعلم أنَّ المقدورات المختصة بالكلّيات محصورةٌ في أربعة أشياء[(١)]، وهي: العُمر، والرزق، والأَجل، والسعادة، والشقاوةُ، ليس للإنسان وغيره في ذلك قصدٌ ولا عمل ولا سعي؛ بل ذلك بنتيجة قضاءِ الله وقدره بموجب علمِهِ السابق الثابت الحكم أزلاً وأبدًا لمقتضى تعلّقه بالمعلوم.

ثم الرزق والأجلُ مخصَّصان من عمومِ قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

والمراد بالزِّيادة والحرمان فيهما لازمُهما من الخير والبركة والراحة وعدمها، فالكسبُ يزيدُ المال ولا يزيدُ الرزق؛ وتركُ الكسب ينقصُ المال ولا ينقص الرزق.

ويقولُ البعض: لو لم أكتسب لما وجدتُ الرزق.

وبعضُهم يقول: لو تركتُ الكسبَ لوجدت ما وجدت بالكسب.

وبعضُهم يقول: هذا من الله ومن كسبي.

فالأوّلُ: مشعرٌ بالاعتزال؛ لأنَّه يدلُّ على الاتّكال بالكسب[(٢)].

والثاني: مشعرٌ بالجبر وإنكار الكسب[(٣)].

والثالثُ: هو الصواب؛ لأنَّه لم يُنكر السببَ، ولم يُنكر تأثيرَ الله تعالى في الأسباب، فمن تركَ الكسبَ فليس بمتوكِّلٍ، ومن اتّكَلَ بالكسب دون الله تعالى فليسَ بموحِّدٍ. كذا في «الكليات»[(٤)].

وفي «التعريفات»[(٥)] الرزق: الرزق اسمٌ لما يَسوقه اللهُ إلى الحيوان، فيأكله، فيكون متناولاً للحلال والحرام.

وعند المعتزلة: عبارةٌ عن مملوك يأكله المالكُ، فعلى هذا لا يكونُ الحرامُ رزقًا.

والرزقُ الحسنُ: وهو ما يصلُ إلى صاحبه بلا كدٍّ في طلبه.

---

(١) كذا في الأصل، وفي الكليات ٢/ ٣٨٠، وكأني بكملة (والأجل) هي (العمر) لذا لم يحسبها.
(٢) كذا، وفي الكليات: ولا يدل على الاتكال بالكسب.
(٣) كذا، وفي الكليات: ينكر السبب.
(٤) الكليات ٢/ ٣٨٠.
(٥) التعريفات ١٤٧.

وقيل: ما وجد غيرُ مرتقبٍ، ولا مُحتسب ولا مُكتسب.

وقال صدرُ الدين[١] قدس الله سره المعين في شرح قوله ﷺ: «دم على الطهارة يُوسّع عليك الرزق»[٢] إنَّ قلَّة الوسائط وأحكام الإمكانية كما يُوجب الطهارة وثبوت المناسبة مع الحضرة الوحدانية الإلهية، فيستلزم قبول العطايا الإلهية على وجهٍ تام، فكذلك كثرةُ الأحكام الإمكانية وقوتها.

وخواصُّ إمكانات الوسائط التي هي النجاسات المعنوية اللازمة للموجودات تُوجبُ نقصَ القبول، وتغيّر الفيضَ المقدّس المقبول تغيّرًا يخرجُهُ عن تقديسه الأصلي.

ولكلِّ واحدةٍ من هذه الطهارة والنجاسة اللازمة للموجودات أَحكامٌ شتّى، يحصلُ بينها في مراتبها أولاً، وفي مظاهرها الوجودية والصُّورية والروحانية ثانيًا، امتزاجاتٌ على أنحاء، ويحصل فيما بينها غلبةٌ ومَغلوبية يقتضي وصف الموصوف الغالب منها، فهي حكمًا، وكذلك الحكم عليه في الشريعة، وإذا وضح هذا فنقول: وفورُ الحظوظ من عطاياه سبحانه الذاتية والأسمائية [٢٩] ونقصانها راجعٌ إلى كمال استعدادت القوابل ونقصانها، وكمالُ استعداد كلِّ قابلٍ ونقصانه هو المعبّرُ عنها بالطهارة والنجاسة المشار إليها.

فأقول على سبيل الإجمال: إنَّ الذُّنوبَ كلَّها نجاساتٌ باطنة، كما أشارَ النبيُّ ﷺ: «إنَّ العبدَ ليُحرمَ الرِّزقَ بالذُّنوب يصيبه»[٣] ولهذا الحديثِ سرٌّ آخرُ أيضًا وهو أنَّ الحرمان قد يكون بالنسبة إلى الزرقِ المعنوي الروحاني، وقد يكونُ الحرمانُ من الرزق الظاهر المحسوس، ثم

---

(١) محمد بن إسحاق بن محمد القونوي الرومي صدر الدين: صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين ابن عربي، تزوّج ابن عربي أمَّه ورباه. له مؤلفات وفاته بقونية (٦٧٣هـ).

(٢) حديث ذكره المتقي الهندي في كنز العمال (٤٤١٥٤) قال: قال جلال الدين السيوطي: وجدت بخط الشيخ شمس الدين بن القماح في مجموع له عن أبي العباس المستغفري قال: قصدت مصر أريد طلب العلم من الإمام أبي حامد المصري، والتمست منه حديث خالد بن الوليد، فأمرني بصوم سنة، ثم عاودته في ذلك، فأخبرني بإسناده إلى مشايخه إلى خالد بن الوليد قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني سائلك عمّا في الدنيا والآخرة. فقال له: «سل عمّا بدا لك» فقال: . . . أحب أن يُوسّع علي في الرزق. فقال: «دم . .» والحديث واهي الإسناد.

(٣) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٢٧ (٧٠٠): «إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه» رواه أحمد، والنسائي، وابن حبان، والحاكم عن ثوبان وصححه بزيادة: «ولا يردّ القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر».

نقول: والطاعاتُ كلُّها مُطهِّرات فتارةً بطريق المحو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

وبقوله ﷺ: «أتبع السيئة الحسنة تمحها»(١). وتارةً بطريق التبديل المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠].

فأقول: الطهارةُ تظهرُ وتحصل من أحكام الجمع الوحداني الوجوبي الوجودي، والإطلاقُ عن كلِّ تقييد يفضي بالحصر وبالعلم المحقّق والتوحيد الشهودي والخلوّ باطنًا عمّا سوى الحق، أو ما سوى ما يحبُّه سبحانه ويرضاه. وأولُ درجاتها المشروعة المختصّة بالقلوب والأرواح: الإيمانُ والتوحيد الاستحضاري الخصِّيص به، ولوازمه أيضًا أعني لوازم الإيمان ولوازم توحيده. وأَعلى مراتبِ الطهارة التي يتحلّى بها الإنسان دوامُ التحقّق بمعرفة الحقِّ وشهوده بالتجلّي الذاتي الذي لا حجابَ بعده، ولا مُستقرَّ للكُمَّلِ دونه، وباقي أنواعها ودرجاتها يتعيّنُ بين هذين الطرفين المذكورين.

وأمّا أنواع النجاسة التي يُرادُ التطهير منها، والاحترازُ بعد التطهير من التلوّث بها وانصباغ المحال بأحكامها فإنها تظهرُ وتنشأُ من الجهل والشرك وأحكام القيود القاضية بالحصر في عقيدةٍ مخصوصةٍ ناشئة من التأويلات، والآراء الفاسدة، والعادات الردية، والشهوات القاهرة للقوى الروحانية المقتضية الانهماك بصفة الإطلاق عن الضوابط الشرعية والعقلية.

ومن أنواع النجاسة التفرقةُ المقابلةُ للجمعية، وأحكام الكثرة الإمكانية من حيث نسبها العدمية، وكما أنَّ طهارةَ الأرواح والقلوب تُوجبُ مزيدَ الرزق المعنوي، وقبول العطايا الإلهية على ما ينبغي وفور الحظّ منها، فكذلك الطهارةُ الظاهرة الصُّورية تَجبُ أن تستلزمَ مزيدَ الرزق الحسي لتبعية عالم الصُّور الظاهرة الجسمانية لعالم الأرواح في الوجود والأحكام والصفات، ومن جمعَ بين الطهارتين فازَ بالرزقين. انتهى

والرزقُ في عبارة هذا الكتاب إنّما هي الحكمةُ التي من يؤتها فقد أُوتي خيرًا كثيرًا؛ لأنّها رزقٌ مقسوم في الاستعداد الأزلي.

---

(١) روى الترمذي (١٩٨٧) عن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله ﷺ: «اتق الله حيثما كنت، وأَتبع السيئة الحسنة تمحها» قال الترمذي: حديث حسن صحيح. ورواه الطبراني في الكبير ٢٠/ ١٤٤ عن معاذ بن جبل.

مطلب
الخاص والخاصة والخاصية

وخاصية يؤتيها من يشاء وهو العليم الحكيم.

معطوفٌ على رزق، يعني: ذلك الحكمة المعطي رزق مقسوم، وخاصّية يؤتيها من يشاء.

الخاصُّ[1]: هو لغةً المنفرد، يُقال: فلان خاصٌّ لفلان، أي منفردٌ له، واختصَّ فلانٌ بكذا أي انفردَ به.

والتخصيصُ: تمييزُ أفراد البعضِ من الجملة بحكمٍ اختص [به].

وخاصَّةُ الشيءِ: ما يختصُّ به، ولا يُوجدُ في غيره كُلاً أو بعضًا.

والخاصّية بإلحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السببُ مخفيًا فيه [٢٩/ب] كقول الأطباء: هذا الدواءُ يعملُ بالخاصّية. فقد عبّروا بها عن السببِ المجهول للأثر المعلوم، بخلاف الخاصّة؛ فإنَّه في العُرف يُطلق على الأثر أَعمُّ من أن يكون سبب وجوده معلومًا أم لا.

يقال: ما خاصَّةُ ذلك الشيء؟ أي ما أَثرُهُ الناشئُ منه.

والخواصُّ اسمُ جمع الخاصيّة لا جمعها، لأنَّ جمعَها الخاصيَّات، ومُطلقُ الخاصية إما أن يكونَ لها تعلّقٌ بالاستدلال، أو لا يكون، وعلى التقديرين إمّا أن تكونَ لازمةً لذلك التركيب لما هو هو، أو تكون كاللازمة له، والأوّلُ هو الخواصُّ الاستدلالية اللازمة لما هو [هو] كعكوسِ القضايا، ونتائج الأقيسة، والثاني هو الخواصُّ الاستدلالية الجارية مجرى اللازم، كلوازم التمثيلات والاستقراءات والتراكيب لا بمجرّدِ الوضع.

والمزايا والكيفيات عبارةٌ عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواصّ.

وأربابُ البلاغة يعبِّرون عن لطائف علم المعاني بالخاصّة الجامعة لها، وعن لطائف علم البيان بالمزيّة.

وخواصُّ بعض التراكيب كالخواصّ التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الإنشاء، وبالعكس مجازًا، فإنّه لا بدّ في بيانها من بيان المعاني المجازية التي يترتَّبُ عليها تلك الخواص.

---

(١) الكلام من الكليات ٢/ ٢٩١: .

وأمّا المتولّدات من أبواب الطلب فليستْ من جنس الخواصّ؛ بل هي معانٍ جزئية والخواصُّ وراءها، وذلك أنَّ الاستفهام يتولّد منه الاستبطاء، وهو معنىً مجازيٌّ له، ويلزمه الطلب، وهو خاصيةٌ يقصدُها البليغُ في مقامٍ يقتضيه، وقسْ على هذا سائر المولدات.

وحقيقةُ المزيّة المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصيّةٌ لها فضلٌ على سائر الخصوصيات من جنسها سواءً كانت تلك الخصوصيةُ في ترتيب معاني النحو المعبّر عنه بالنظم، أو في دلالة المعاني الأول على المعاني الثواني، فهو متنوعة على نوعين:

أحدهما: ما في النظم حقّه أن يبحثَ عنه في علم المعاني.

وثانيهما: ما في الدلالة حقّه أن يُبحثَ عنه في علم البيان.

والفرق بين الخواصّ والمزايا التي تتعلّق بعلم المعاني هو أنَّ تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب، فيترتَّبُ عليها خواصّها المعتبرة عند البلغاء، فالمزايا المذكورة منشأٌ لتلك الخواصّ، وكذا المزايا التي تتعلّق بعلم البيان، فإنّها تثبت في دلالة المعاني الثواني، فيترتَّبُ عليها الخواصُّ المقصودةُ بتلك الدلالة، وهي الأغراضُ المترتّبة على المجاز المرسل، والاستعارة، والكناية.

والخَصُوصية بالفتح أَفصحُ، إذ حينئذٍ تكون صفةً، وإلحاقُ الياء المصدرية لكون المعنى على المصدر، والتاء للمبالغة. وإذا ضُمَّ يحتاجُ إلى أن يُجعلَ المصدرُ بمعنى الصفة، أو الياء للنسبة كما في أحمري، والتاء للمبالغة كما في علاّمة. انتهى[1].

مطلب
مبحث العلم

العلم[2]: علم به كسمعَ: أدركَ وأحاطَ، والأمرَ: أتقنَهُ، والباءُ يُزاد في مفعوله قياسًا ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] ولا يتعدّى بـ(مِنْ) إلاّ إذا أُريد [به] التمييز: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠] وقد صحَّ أنَّ ابنَ عباس رضي الله عنهما قال في قوله تعالى ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: لنميّزَ أهلَ اليقين من أهل الشكِّ.

---

(١) الكليات: ٢/ ٢٩٢.
(٢) الكليات: ٣/ ٢٠٤.

والعلمُ بمعنى إدراك الشيءِ بحقيقته المتعلّق بالذات، يتعدّى إلى واحدٍ، وبالنسبة فيتعدّى إلى اثنين.

وثاني مفعولي (علم)[١] عينُ الأول فيما صدقَا عليه، وثاني [٣٠] مفعولي (أعطى) غير الأول.

واستعمالُ العلم بمعنى المعلوم شائعٌ واقع في الأحاديث، كقوله عليه السلام: «تعلموا العلم»[٢].

وقد يُكنى بالعلم عن العمل؛ لأنَّ العملَ إذا كان نافعًا قلّما يتخلف[٣] عن العلم.

وقد يُرادُ بالعلم الجزاء، تقول: أنا أعلمُ بمن قال كذا وكذا.

والعلم يُقال لإدراك الكلّي أو المركّب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، ولهذا يُقال: (عرفتُ الله) دون (علمتُهُ).

ومتعلّق العلمُ في اصطلاح المنطق وهو المركّب متعدّد، كذلك عند أهل اللغة، وهو المفعولان، ومتعلّق المعرفة وهو البسيط واحد، كذلك عند أهل اللغة، وهو المفعولُ الواحد وإن اختلفَ وجهُ التعدُّد، والوحدة بينهم بحسب اللفظ والمعنى.

ويستعمل العلم في المحلِّ الذي يحصل بالعلم لا بواسطة، والعرفان يستعملُ في المحلِّ الذي يحصلُ العلم لا بواسطةٍ.

والعرفان: يُستعمل في المحلِّ الذي يحصلُ العلم بواسطة الكسب، ولهذا لا يُقال (اللهُ عارف)، ويُقال (اللهُ عالم). كما لا يُقال (عاقل). فكذا الدراية فإنّها لا تُطلق على الله؛ لما فيها من معنى الحيلة.

---

(١) في الأصل: والثاني مفعولي. والمثبت من الكليات.

(٢) هو صدر لأكثر من حديث، جاء في الجامع الصغير:
- «تعلموا العلم، وتعلموا للعلم الوقار» رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عمر. ضعيف.
- «تعلموا العلم، وتعلموا للعلم السكينة والوقار، وتواضعوا لمن تعلّمون منه» رواه الطبراني في الأوسط، وابن عدي في الكامل عن أبي هريرة. ضعيف.
قال العجلوني في كشف الخفا (٩٩٦) ٣٠٨/١ تحت قوله «تعلموا العلم وعلموه الناس» رواه البيهقي عن أبي بكر.

(٣) في الأصل: قلما يتخفف. والمثبت من الكليات.

وقد يُستعملُ العرفان فيما يدرك آثاره ولا يدرك ذاته، والعلمُ فيما يُدرك ذاته، ولهذا يُقال: فلانٌ عارفٌ بالله.

والعلمُ يُطلقُ على ثلاثة معانٍ بالاشتراك:

أحدُها: يُطلقُ على نفسِ الإدراك.

وثانيها: على الملكة المُسمّاة بالعقل والحقيقة، وهذا الإطلاق باعتبارِ أنّه سببٌ للإدراك، فيكون من إطلاقِ المُسبَب على السبب.

وثالثها: على نفس المعلومات، وهي القواعدُ الكلّية التي هي مسائل العلوم مركبة منها، وهذا الإطلاق باعتبار متعلّق الإدراك. إمّا على سبيل المجاز أو النقل.

وقد يُطلق العلم على التهيّؤ القريب المختصّ بالمجتهد، وهو مَلَكَةٌ يقتدرُ بها على إدراك الأحكام الجزئية، وهو شائعٌ عُرفًا بخلاف التهيُّؤ البعيد فإنَّه حاصلٌ لكلِّ أحدٍ، فلا يطلق عليه العلم.

والعلم الذي هو قسمٌ من أقسام التصديق أخصُّ من العلم بمعنى الإدراك، إذِ العلمُ المقابلُ للجهل ينتظم التصديق والتصوّر بسيطًا كان المتصورُ أو مركّبًا.

والعلمُ الفعلي: هو كلّيٌّ يتفرَّعُ عليه الكثرة، وهي أفرادُهُ الخارجية.

والعلم الانفعالي: هو كلّيٌّ يتفرَّعُ على الكثرة، وهي أفرادُهُ الخارجية التي استفيد هو منها.

والعلم النظري: هو ما إذا علم فقد كمل، نحو العلم بموجودات العَالم.

[والعلم العملي: هو ما لا يتمُّ الإيمان إلا بأن يعمل، كالعلم بالعبادات].

والعلم المُحْدَث: علم العباد، وهو نوعان: ضروريٌّ واكتسابي.

فالضروريُّ: ما يحصل في العَالم بإحداث الله تعالى وتخليقه من غيرِ فكرٍ وكسبٍ من جهته.

والاكتسابيُّ عقليٌّ وسمعيٌّ، فالعقليُّ: ما يحصلُ بالتأمُّلِ والنظر بمجرد العقل، كالعلمِ بحدوث العالم، وثبوت الصانع، وبوحدانيته وقدِمَهِ. والسمعيُّ: ما لا يحصل بمجرد العقل؛ بل بواسطةِ كالعلم بالحلال والحرام، وسائر ما شرع من الأحكام.

واعلم أنَّهم قد اختلفوا في أن تصوُّرَ ماهية العلم، هل هو ضروري؟ أم نظري يعسرُ تحديده، أو نظريٌّ غيرُ عسير، والمتعسِّرُ هو الحدُّ الحقيقي لا الرسمي، وليس مختصًّا به لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات: في «المستصفى»: ربّما يَعسرُ تحديده على الوجه الحقيقي بعبارةٍ محرَّرةٍ جامعةٍ للجنس، والفصل الذاتيين، فإنَّ ذلك عسيرٌ في أكثر الأشياء؛ بل في أكثرِ المُدركات الحسّية كرائحة المسك، وطعمِ العسل، وإذا عجزنا عن تحديد المُدركات فنحن عن الإدراكات أَعجزُ؛ ولكنّا نقدر [٣٠/ب] على شرح معنى العلم بتقسيمٍ ومثالٍ [أو نظري غير عسير، فإلى الأول].

ذهب الإمامُ الرازي [أي] إلى كونه ضروريًا.

[وإلى الثاني: ذهب] إمامُ الحرمَيْنِ، والغزالي إلى كونه نظريًا يعسرُ التحديد له.

والثالثُ: هو كونه نظريًا غير عسير، وهو الأصحُ، ثم اختلفوا في تعريفه، فتارةً عرَّفوه بأنه معرفةُ المعلوم على ما هو به، هذا عند أهل السُّنة، وهو علمُ المخلوقين، وأمّا علمُ الخالق فهو الإحاطةُ والخبر على ما هو به، وتارةً بأنَّه إثباتُ المعلوم على ما هو به، وما يُعلمُ به الشيء. أو اعتقادُ الشيءِ على ما هو به، وما يُوجبُ كون من قام به عالمًا، والضرورة الحاصلة عند العاقلة. وهذا تعريفُ القائلين بأنّه من مقولة الكيف. والحقيقة عند أصحاب الانفعال، والتعلق بين العالم والمعلوم عند من يقول: إنه من الإضافة. والمختارُ أنَّه صفةٌ تُوجبُ لمحلّها تميزًا بين المعاني لا يحتمل متعلّقه النقيض. وأحسنُ ما قيل في الكشف عن ماهيّة العلم هو أنَّه صفةٌ يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به. فالمذكورُ يتناولُ الموجود والمعدوم، والممكنَ والمستحيل والمفرد والمركب، والكلّي والجزئي، وخرج بالتجلّي الظنُّ والجهلُ المركّب، واعتقاد المقلد المصيب أيضًا.

وأصحُ الحدود عند المحقّقين من الحكماء، وبعض المتكلّمين هو الصُّورة الحاصلة من الشيءِ عند العقل، سواءً كانت تلك الصورةُ العلميةُ عينَ ماهية[1] المعلوم كما في العلوم الحضوري الانطباعي، أو غيرها كما في العلم الحضوري، وسواءً كانت مُرتسمةً في ذات العالم كما في علمِ النَّفس بالكلّيات، أو في القوى الجسمانية، كما في علم النفس بالماديّات، وسواءً كانت عين ذات العالم، كما في علم الباري تعالى [بذاته]؛ فإنَّه عينُ ذاته

---

(١) في الكليات ٣/ ٢٠٧: عن ماهية.

المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته، لأنَّه مدارُ العلم على التجرّد، فهو علمٌ وعالم ومعلوم: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

والتغايرُ اعتباري، وذلك أنَّ العلم عبارةٌ عن الحقيقة المجرّدة عن الغواشي الجسمانية، فإذا كانتْ هذه الحقيقةُ مجرَّدَةً فهو علم، وإذا كانت هذه الحقيقةُ المجرَّدةُ له حاضرةً لديه، وغيرَ مستورةٍ عنه فهو عالم، وإذا كانت هذه الحقيقة المجرّدة لا تحصل إلا به فهو معلوم.

فالعباراتُ مختلفة، وإلاّ فالكلُّ بالنسبة إلى ذاته واحدٌ، هذا إذا كانت عين ذات العالم. وأمّا إذا كانت غيرَ ذات العالم فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات، فإنّها حاضرةٌ بذاتها عنده تعالى، فعلمه بها عينها، فيمتنع أن تكونَ عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن. هذا هو العلمُ التفصيليُّ الحضوري، وله تعالى علمٌ آخرُ بها إجماليٌّ سرمديٌّ غيرُ مقصور على الموجودات، وهو عينُ ذاته عند المتألّهين.

ومذهبُ أكثر الأشاعرة أنَّ العلمَ صفةٌ تقتضي الإضافة المخصوصة.

ومذهبُ أصحابِ المثل الأفلاطونية أنَّ العلم صفةُ المعلومات القائمة بأنفسها.

ومذهب ابن سينا[١] ومن تابعه أنَّ العلم صفةُ المعلومات القائمة بذات الله تعالى، وأيًّا ما كان فهو غيرُ ذاته.

وعبارةُ عامَّةِ متكلّمي أهل الحديث أنَّ الله تعالى عالمٌ بعلمه، وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات.

وامتنعَ أكثرُ مشايخنا عنه احترازًا عمّا يُوهمه من كون العلم آلة. فقالوا: عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

وأبو منصور الماتُريدي[٢] يقول: عالمٌ بذاته، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعًا لوهم المغايرة، وإنَّ ذاته ذاتٌ يستحيل أن [٣١] لا يكون عالمًا لا نفي الصفات، كيف وقد أثبتَ الصفات في جميع مصنّفاتِهِ، وأتى بالدلائل لإثباتها.

---

(١) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك (٣٧٠ـ ٤٢٨هـ) الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات.

(٢) محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتُريدي من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ماتُريد في سمرقند، له كتب، مات بسمرقند (٣٣٣هـ).

قال بعض المحقّقين[1]: العلم من الموجودات الخارجية، وأمّا علمُ الله تعالى فهو قديمٌ، وليس بضروريٍّ ولا مكتسبٍ، وإنّما هو من قبيل النسب والإضافات، ولا شكَّ أنَّها أمورٌ غيرُ قائمةٍ بأنفسها، مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنةً لذواتها، فلا بدَّ لها من مؤثرٍ، ولا مؤثر إلاّ ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبةً لهذه النسب والإضافات.

ثم لا يمتنعُ في العقل أن تكون تلك الذاتُ موجبةً لها ابتداءً، ولا يمتنعُ أيضًا أن تكونَ تلك الصفاتُ موجبةً لصفات أخرى أو إضافية.

ثم إنَّ علمه تعالى منزَّهٌ عن الزمان، ونسبته إلى جميع الأزمنة على السوية، فجميعُ الأزمنةِ من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تعالى كامتدادٍ واحدٍ متّصلٍ بالنسبة إلى من هو خارج عنه.

فلا يخفى على الله ما يصحُّ أن يعلمَ كليًا كان أو جزئيًا، لأن نسبةَ المقتضى لعلمه إلى الكلِّ واحدة، فمهما حدثتِ المخلوقات، لم يحدثْ له تعالى عِلْمُ آخر بها؛ بل حصلتْ مكشوفةً له بالعلم الأزلي.

فالعلمُ بأن سيكون الشيءُ هو نفسُ العلم بكونه في وقتِ الكون من غير تجدّدٍ ولا كثرةٍ. وإنّما المتجدِّد هو نفسُ المتعلّق والمعلّق به، وذلك ممّا لا يُوجب تجدد المتعلّق بعد سبق [العلم] بوقوعه في وقتِ الوقوع، وفرض استمراره إلى ذلك الوقت، فلا يلزمُ كون صفة العلم في الأزل من غير تعلّق حتى يكون عالمًا بالقوة، فيفضي إلى نفي علمه تعالى بالحوادث في الأزل.

وبديهةُ العقل تقضي بأنَّ إبداعَ هذه المبدعات، وإبداع هذه الحكم والخواصّ يمتنعُ إلاّ من العَالم بالممتنعات والممكنات والموجودات قبل وجودها جمعًا وفرادى، إجمالاً وتفصيلاً بأنها ستكون كذا وقت كذا، ليقصد ما يشاؤه في وقت شاءه فيه، وبعد وجودها أيضًا؛ ليجعلها مطابقًا لما يشاء.

فالعلمُ الأزليُّ بالحادث الفلاني في الوقت الفلاني، كما هو قبل حدوثِ الحادث كهو حال حدوثه، وبعد حدوثه غير متغيّر، وإنما جاء المضيُّ والاستقبال من ضرورة كون الحادث زمانيًا، وكلُّ زمانٍ محفوفٌ بزمانين، سابقٍ ولاحق، فإذا نسبتَ العلمَ الأزلي إلى زمانِ السابق قلت: قد علم الله، وإذا نسبتَ إلى الزمانِ اللاحق قلتَ: سيعلمُ الله، وإذا نسبتَ إلى الزمان

(١) في الكليات ٢/ ٢٠٩: وعند القطب العلم من.

الحالي قلتَ: يعلمُ الله. فجميعُ هذه التغيرات انبعثت من اعتباراتك، وعلمُ الله واحدٌ، لأنّه ملازمٌ لوجود الأول، وفعلُهُ ملازمٌ لعلمه[١]، أمّا بالنسبة إليه فعلى سبيل الاتحاد، وأمّا بالنسبة إلى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار، فلا يستدلُّ بتغيّرها على تغيّره وبعدمها على عدمه، ولا مانعَ من أن يكونَ العلمُ في نفسه واحدًا ومتعلّقاته مختلفة ومتغايرة، وهو يتعلّق بكلّ واحدٍ منها على نحو تعلّق الشمس بما قابلها واستضائها، وكذا على نحو ما يقوله الخصمُ في العقل الفعّال لنفوسنا، فإنّه متّحدٌ، وإن كانتْ متعلّقاتُهُ متكثّرةً ومتغايرةً.

ثم إنَّ علمه تعالى في الأزل بالمعلوم الحادث تابعٌ لماهيّته، بمعنى أن خصوصيةَ العلم وامتيازه عن سائر العلوم إنّما هو باعتبار أنّه علم بهذه الماهية.

وأمّا وجودُ الماهية وفعليّتها فيما لا يزال فتابعةٌ لعلمه الأزليِّ بها التابع لماهيته، بمعنى أنَّ اللهَ لمّا علمها في الأزل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه [٣١/ب] الخصوصية لزم أن يتحقّقَ ويوجد فيما لا يزالُ على هذه الخصوصية، فلا جبر ولا بطلان لقاعدة التكليف، وأمّا مشيئةُ الله فإنّها متبوعةٌ، ووقوع الكائنات تابعٌ لها، فمن قال: إنَّ علمه تعالى يجبُ أن يكون فعليًا. أي غيرَ مستفادٍ من خارج كما هو عند المتكلّمين، لا يقول: إنَّ العلم تابع للوقوع. ومن قال بالتبعيّة، قال بانقسامِ علمه تعالى إلى الفعلِ والانفعال، والمقدّم على الإرادة هو الفعل، وعلى الوقوعِ هو الانفعال، ولا نعني بالتبعية للمعلوم التأخُّر عن الشيءِ زمانًا وذاتًا؛ بل المراد كونه فرعًا في المطابقة، والقول بأنَّ علمه تعالى حضوريٌّ يعني وجودُ المعلوم في الخارج يُشْكِلُ بالممتنعات مع أنَّ علمَه شاملٌ للممتنعات والمعدومات الممكنة إلاّ أنْ يُقال لها وجودٌ في المبادىء العالية.

وقد اشتُهر عن الفلاسفة القولُ بأنَّ الله تعالى لا يعلمُ الجزئيات المادية بالوجه الجزئي، بل إنّما يعلمها بوجهٍ كلّيٍّ مُنحصرٍ في الخارج، وحاصلُ مذهبهم أنَّ الله يعلم الأشياء كلَّها بنحو التعقُّلِ لا بطريق التخيّل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[٢]، لكنّ علمه تعالى لمّا كان بطريق التعقُّلِ لم يكن ذلك العلم مانعًا من وقوع الشركة، ولا يلزمُ من

---

(١) جاء في هامش الأصل: كون العلم تابعًا للمعلوم، إنّما هو في العلم الانفعالي، وهو العلم المتعلّق بمعلومٍ بعد وقوع ذلك المعلوم، وعلم الله ليس كذلك، بل بالعكس.

(٢) هو من قوله تعالى في سورة يونس (٦١): ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾.

ذلك ألاّ يكونَ بعض الأشياء معلومًا له تعالى، بل ما تُدركه على وجه الإحساس والتخيل، هو يُدركُهُ على وجه التعقُّل، فالاختلافُ في نحو الإدراك لا في المدرك.

فإنَّ التحقيقَ أنَّ الكلّية والجزئية صفتان للعلم، وربّما يُوصف بهما المعلوم، لكن باعتبارِ العلم، وبهذا لا يستحقُّون الإكفار. وتعقّل الجزئيات من حيث أنّها متعلّقةٌ بزمانٍ تعقّلٍ بوجهٍ جزئي، وأما من حيث أنّها غيرُ متعلّقة بزمانٍ فتعقل على وجهِ كلّيٍّ لا يتغير. كذا في «الكليات»[1].

والصلاة على الدرة البيضاء والزبرجدة الخضراء.

الصلاة في اللغة الدُّعاء، وفي الشريعة عبارةٌ عن أركانٍ معلومة، وأفعالٍ مخصوصة، وأذكارٍ مسفورة بشرائطَ محصورةٍ، في أوقاتٍ مقدرَّةٍ.

والصلاة أيضًا طلبُ التعظيم بجانب رسول الله ﷺ في الدنيا والآخرة.

وفي «الكليات»[2]: الصلاة هي اسمُ مصدرٍ، وهي التصلية، أي الثناءُ الكامل، وكلاهما مستعملان بخلاف الصلاة بمعنى أَداء الأركان، فإنَّ مصدرَها لم يستعمل.

والمشهورُ في أُصول الفقه أنَّ مذهب المعتزلة أن الصلاةَ والزكاة وغيرَهما حقائقُ مخترعةٌ شرعية، لا أنّها منقولة عن معانٍ لغوية.

وعند الجمهور من الأصحاب أنَّها حقائقُ شرعيةٌ منقولاتٌ عن معانٍ لغوية.

والباقلاني[3] على أنَّها مجازاتٌ لغوية مشهورة، لم يصرن حقائق.

فالصلاةُ في الأصل من الصلا، وهو العظمُ الذي عليه الأَليتان. في «القاموس» الصلا وسط الظهر منّا أو من كلِّ ذي أربعٍ، أو ما انحدر من الوركين، أو الدعاء والتبريك والتمجيد كما هو عند كثيرٍ من أهل اللغة، يُقال: صلّيت عليه: أي دعوت له، وزكّيت، وفي الحديث:

---

(١) الكليات ٣/ ٢٠٤ـ ٢١٣ مع تقديم وتأخير.
(٢) الكليات: ٣/ ١٠٤.
٣) محمد بن الطيب بن محمد بن أبو بكر الباقلاني (٣٣٨ـ ٤٠٣هـ) قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، كان جيد الاستنباط، ناظر علماء النصرانية في القسطنطينية، من كتبه: إعجاز القرآن.

«إذا دُعي أحدُكم إلى طعامٍ فليُجب، فإن كان صائمًا فليصلِّ»[1] أي فليدعُ لأهله.

فعلى الأول هي من الأسماء المغيّرة المندرسة المعنى بالكلّية.

وعلى الثاني من المنقولة الزائلة إلاّ أنه ينبغي أن تكونَ من المنقولة بلا خلافٍ على ما في الأُصول أنّه ممّا غلب في غير الموضوع له بعلاقة.

والمشهور أنَّ الصلاة حقيقةٌ شرعيَّةٌ في الأركان. وحقيقةٌ لغوية في الدعاء، أو مجاز لغوي في الأركان، ومجاز شرعي في الدعاء [٣٢].

قال بعضُهم: [لفظ] الصلاةُ في الشرع مجازٌ في الدعاء، مع أنَّه مستعملٌ في الموضوع له في الجملة، وحقيقيةٌ في الأركان المخصوصة مع أنّه مُستعملٌ في غير الموضوع له في الجملة.

ثم الصلاةُ تتنوَّعُ بالإضافة إلى محلِّها على ثلاثة أنواع تنوّع الأجناس بالفصول، ومنه قيل: الصلاةُ من الله الرحمة، ومن الملائكةِ [الاستغفار]، ومن المؤمنين الدُّعاء، وهو: اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمد.

ثم نُقل في [عرف] الشرع من أحدِ المعنيين إلى العبادة المخصوصة، لتضمُّنها إيّاه، فتسميةُ هذه العبادة بها من قبيل تسمية الشيء باسم بعضٍ ما يتضمَّنُهُ، فصلاة الله في التحقيق التزكيةُ، وهي من الملائكة الدُّعاء والاستغفار كما هو من الناس.

والحقُّ أن الصلاة كلَّها ـ وإن توهّم اختلاف معانيها ـ راجعةٌ إلى أصلٍ واحدٍ، فلا تظنَّها لفظةَ اشتراكٍ ولا استعارة، إنّما معناها العطف، ويكون محسوسًا ومعقولاً، فإنَّ الصلاةَ في الأصل انعطافٌ جسماني، لأنَّها من تحريك الصلَويْنِ، ثم استُعمل في الرحمة والدعاء؛ لأنَّ فيهما[2] من العطفِ المعنوي، ولذا عُدِّي بعلى، ولا يلزمُ من التساوق في المعنى التوافقُ في التعدية، كما في (نظر) و(رأى) وقيل (على) مجردة عن المضرة، كما في ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه (١٤٣١) في النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي، وأبو داود (٣٧٤٢) في الأطعمة، باب ما جاء في إجابة الدعوى، والترمذي (٧٨٠) في الصوم، باب من دعي إلى طعام، وابن ماجه (١٧٥٠) عن جابر بن عبد الله.

(٢) في الكليات: لما فيهما.

وقال مجاهد[1]: الصلاةُ من الله التوفيقُ والعصمة، ومن الملائكة العونُ والنصرة، ومن الأمة الاتباع.

وقال بعضهم: صلاة الرّبِّ على النبيِّ تعظيمُ الحرمة، وصلاةُ الملائكة إظهارُ الكرامة، وصلاةُ الأمة طلبُ الشفاعة.

ولمّا لم يمكنْ أن تحمل على الدُّعاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] حمل على العناية بشأن النبيِّ عليه السلام إظهارًا لشرفه مجازًا، إطلاقًا للملزوم على اللازم إذِ الاستغفارُ والرحمة يستلزمُ الاعتبار.

وقال بعضُهم: إنَّ الله يدعو ذاته بإيصال الخير إليه، ومن لوازمه الرحمة، والملائكة يستغفرونه، وهو نوعٌ من الدعاء، ويجوز على تقدير كون الصلاة مشتركةً بين الثلاثة: إرادة الرحمة والاستغفار ممَّن يُصلّون على مذهب الشافعي. والمعنى أنَّ اللهَ يرحم النبيَّ، ويُوصلُ إليه من الخير، والملائكة يعظِّمونه بما في وسعهم، فأتوا [بها] أيُّها المؤمنون بما يليقُ بحالكم، وهو الدُّعاء والثناء عليه.

والحاصل أنَّ [معنى] الصلاة من الله على نبيِّه هو أن يُنعم عليه بنعمٍ يصحبُها تعظيمٌ وتكريم على ما يليقُ بمنزلة النبيِّ عنده بأن سمَّعه من كلامه الذي لا مثلَ له ما تقرُّ به عينُهُ، ويبهجُ به نفسه، ويتّسع به جاهه.

ومعنى السلام عليه هو أن يسلّمه من كلِّ آفةٍ منافيةٍ لغاية الكمال، والمخلوقُ لا يستغني عن زيادةِ الدرجة، وإن كانَ رفيعَ المنزلة، على القول بعدم تناهي كمالِ الإنسان الكامل، وكراهةُ تجريد الصلاةِ[2] على النبيِّ عن السلام إنَّما هي لفظًا لا خطأ، أو محمول على من جعله عادة، وإلاّ فقد وقعَ الإفرادُ في كلام جماعةٍ من أئمة الهدى، وكتابة الصلاة في أوائل الكتب قد حدثتْ في أثناء الدولة العباسية، ولهذا وقع كتاب «البخاري» وغيره من القدماء عاريًا عنها، والظاهرُ أنَّهم يكتفون بالتلفّظ.

والدرة البيضاء: عبارةٌ عن روح سيّدنا ونبيّنا محمد ﷺ كما في «التعريفات»[3].

---

(١) مجاهد بن جبر (٢١ـ١٠٤هـ) تابعي، مفسر، من أهل مكة، قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين.

(٢) في الكليات ٣/١٠٧: وكراهة إفراد الصلاة.

(٣) لم أجده في المطبوع من كتاب التعريفات للجرجاني.

الدرة البيضاء وهي العقل الأول لقوله عليه السلام: «أوّلُ ما خلقَ اللهُ درَّةً بيضاء» و«أوّلُ ما خلقَ اللهُ العقلَ»[١] و«أول ما خلق الله روحي».

والزبرجدة الخضراء: عبارةٌ عن نفس سيدنا [٣٢/ب] محمد ﷺ كما في «التعريفات».

الزبرجدة والزمردة بمعنى، وهي عبارةٌ عن النفس الكليّة، فلما تضاعف فيها الإمكانية من حيث العقل الذي هو سببُ وجوده من حيث نفسها أيضًا سُمّيت باسم جوهرٍ وصف باللون الممتزج بين الخضرة والسواد، وهي المُخترعة بمحض القدرة والفضل عن العقل، كما اخترعت حواء من آدم، ثم بعث العقل إليها، وهي الرسالةُ الأولى، وإليه أشارَ رسولُ الله ﷺ حيث قال: «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين»[٢].

وأيضًا عرّفوها بالياقوتة الحمراء، وهي النفس الكلية لامتزاج نوريّتِها بظلمةِ التعلّق بالجسم، بخلاف العقل المفارق المعبَّرِ عنه بالدُّرة البيضاء.

النور الإلهي الأبهر كما قال عليه الصَّلاة والسلام: «أوّلُ ما خلقَ نوري، وأنا من الله، والمؤمنون منّي»[٣].

وبهره: بمعنى غلبه، وبَهَرَ القمرُ أضاء حتى غلب ضوؤه على ضوء الكواكب، وبهر الرجلُ بمعنى برع، أي فاقَ أصحابَه في العلم وغيره، والأبهرُ اسمُ تفضيلٍ بمعنى الأغلب، يعني: أضوء وأغلب من جميع ذوي الأنوار الإلهية؛ لأنّه مبدأُ الكلِّ.

والضياء الأزهر وفي «التعريفات»[٤]: الضياء رؤية الأغيار بعين الحقِّ، فإنَّ الحقَّ بذاته نورٌ لا يُدرك، ولا يُدركُ به، ومن حيث أسماؤه نورٌ يُدرك ويدرك به، فإذ تجلّى للقلب من حيث كونه يُدرك به شاهدت البصيرة المنوّرة الأغيار بنوره، فإنَّ الأنوارَ الأسمائية من حيث

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٦٣ (٨٢٣): قال الصغاني: موضوع باتفاق.

(٢) قال السخاوي في المقاصد الحسنة ٥٢١ (٨٣٧): أما الذي على الألسنة: «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين» فلم نقف عليه، والوارد: «كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد» أخرجه أحمد، والبخاري في تاريخه، وأبو نعيم في الحلية، وصححه الحاكم.

(٣) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٠٥ (٦١٩): هو كذب مختلق كما قاله الحافظ ابن حجر. والذي ثبت في الكتاب والسنة أن المؤمنين بعضهم من بعض: أما الكتاب ففي قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وأما السنة ففي قوله ﷺ في الأشعريين: «هم مني وأنا منهم».

(٤) التعريفات: ١٨١.

تعلّقها بالكون مخالطة بسواده، وبذلك استتر أنواره[1]، فأدركت وأدركت به الأغيار كما أنّ قرصَ الشمس إذا حاذاه غيمٌ رقيقٌ يُدرك.

وفي «الكليات»[2]: الضياء هو جمعُ ضوءٍ كسوط وسياط، وحوضٍ وحياض، أو مصدرُ ضاء يُضيء [ضياءً].

واختلف في أنّ الشعاعَ الفائض من الشمس هل هو جسمٌ أو عَرَضٌ؟ [والحق أنه عرض] وهو كيفية مخصوصة. والنورُ اسمٌ لأصل هذه الكيفية. وأمّا الضوء فهو اسمٌ لهذه الكيفية إذا كانتْ كاملةً تامّةً قوية، ولهذا أُضيف الضوء إلى الشمس، والنُّورُ إلى القمر، فالضوءُ أتمُّ من النور، والنورُ أعمُّ منه، إذ هو يُقال على القليل والكثير، ولمّا كانت منافعُ [الضوء] أكثر في مقابله قرن به ﴿أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [القصص: ٧١] وبالليل: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص: ٧٢] لأن استفادة العقل من السمع أكثرُ من استفادته من البصر.

والضوء شرطُ رؤية الألوان لا شرط وجودها، والجسم لا يبصر إلاّ بلونه وشكله.

وعند الحكيم: الضوء شرطٌ لوجود اللون، ومن أَثبت الواسطةَ بين الموجود والمعدوم استدلَّ بصحة رؤية السواد مثلاً، فإنَّ الرؤية ليس لكونه سوادًا؛ بل لكونه مَوجودًا، فلزم التغايرُ بينهما، فإن كانا موجودين لزم قيامُ العرض بالعرض، وإن كانا عدمَيْن محضيْنِ يلزمُ أن يُقال: السوادُ الموجودُ عدمٌ محضٌ ونفيٌ صرف. بقي أنهما لا موجودين ولا معدومين، فهذا هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وتلك هي الحال.

قال بعضُهم: كلٌّ من الضوء واللون شرطٌ للآخر، والدور معيّة، ويجوز أن يكون اللونُ في وجوده في نفسه موقوفًا على الضوء، والضوء في وجوده لغيره موقوفًا على اللون [فلا محذور].

الزهرة: النضارة والحسن، وزهرة النبت نَوْرُها، والزُّهَرة ـ بفتح الهاء ـ نجم، وزهرت النار أضاءت، وبابه [٣٣] خضع، وأزهرها غيرها، والأزهر النيِّرُ، والأزهران الشمسُ والقمر، ورجلٌ أَزهر: أي أبيض مُشرقُ الوجه، وزواهر الأنباء وزواهر العلوم وزواهر الوصلة هي

(١) في التعريفات: استتر انبهاره.
(٢) الكليات: ١/ ٣١٠.

علوم الطريقة؛ لكونها أَشرفَ العلوم وأنورها، وكون الوصلة إلى الحقِّ متوقّفة عليها، وكونه ﷺ الضياء الأزهر مستغن عن البيان؛ لأنَّه:

الإمامُ الأظهر، اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: ١٢] لأنَّ اللوحَ المحفوظ عندهم عبارةٌ عن النفس الكلّية التي هي رتبة نفسه المجرّدة عن الجسم، كما أنَّ العقلَ والقلم عبارةٌ عن رتبة روحه المجرّد عن النفس، وذلك لا ينافي ما قيل إنَّ الروح الأعظم ملك، والعقل الأول ملك، واللوح المحفوظ ملك.

وفي الاصطلاح أمُّ الكتاب يُطلق على اللوح المحفوظ، وعلى العقل الكلّ، والعقل الأول. والقلمُ يُطلق على النُّور المحمدي ﷺ، والإمام أيضًا هو الذي به الرسالة التامّة في الدِّين والدنيا جميعًا.

وفي «الكليات»[1]: الإمامةُ مصدرُ أَممتَ الرَّجلَ إذا جعلته أَمامك، أي قدّامك، ثم جعلت عبارة عن رياسة عامة تتضمَّنُ حفظَ مصالح العباد في الدَّارين ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [الحجر: ٧٩] أي لبطريقٍ واضحة.

والأظهر: اسمُ تفضيل، إمّا من ظاهر أو ظهير بمعنى مُعين.

صاحب الثوب الأطهر اقتباس من قوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] الثوبُ هو اسمٌ لما يُلبس عادةً من القطن أو الصوف أو الخزِّ أو غير ذلك، ولا يُطلق على البساط والمسح والستر والعمامة والقلنسوة، يُقال: تعمَّم وتقلنَس، ولا يُقال لبسَ ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] قيل: قلبك. والميت يُبعثُ في ثيابه: أي في أعماله، وطاهرُ الثوب يجوزُ أن يُرادَ به طاهر النفس عن الأفعال الذميمة، وطاهر الخيال عن الأفكار الفاسدة، وطاهر القلب عن الإلقاءات الشيطانية، وطاهر الروح عن الصفات البشرية، وطاهر السرِّ عمّا سواه تعالى وتقدّس.

وقال صدر الدين قدّس الله سرَّه في الطهارات الباطنية:

طهارةُ الخيال: من الاعتقادات الفاسدة، والتخيّلات الرديّة، وجولانه في ميدان الآمال والأماني ونحو ذلك.

وطهارةُ الذِّهن: من الأفكار الردية، والاستحضارات الغير الواقعة والمفيدة.

---

(١) الكليات: ١/ ٣١٠.

وطهارة العقل: من التقييد بنتائجِ الأفكار فيما يختصُّ بمعرفة الحقِّ وما يصاحب فيضه المنبسط على الممكنات من غرائب الخواصّ والعلوم والأسرار.

وطهارةُ القلب: من التقلّب التابع للتشعيب بسبب التعلّقات الموجبة لتوزيع الهمم وتَشتيت العزمات.

وطهارةُ النفس من أَغراضها؛ بل من عينها؛ فإنّها خميرة الآمال والأماني، والتعشّق بالأشياء، وكثرة التشوّقات المختلفة التي هي نتائج الأذهان والتخيلات.

وطهارةُ الروح: من الحظوظ الشريفة المرجوّة من الحقِّ كمعرفته، والقرب منه، والاحتظاء بمشاهدته، وسائر أنواع النعيم الروحاني المرغّب فيه، والمتشرّف بنور البصيرة عليه.

وطهارة الحقيقة الإنسانية: من عور ما في الجمعية، ومن تغيير صورة ما يصل إليه من الحقِّ عمّا كان عليه حال تعيّنه وارتسامه في علم الحق أزلاً. انتهى.

الإكسير الأكبر والكبريت الأحمر

الإكسير بالكسر: الكيمياء: عبارة عمّا يقلبُ الأعيان بإضافتها الجزء منه. وفي [٣٣/ب] «التعريفات»[١]: كيمياء السعادة: تهذيب النفس باجتناب الرذائل، وتزكيتها عنها، واكتساب الفضائل وتحليتها بها.

كيمياء العوام: استبدالُ المتاع الأخروي الباقي بالحطام الدُّنيوي الفاني.

كيمياء الخواص: تخليصُ القلب عن الكون.

الكيمياء: هي القناعة بالموجود، وتركُ التشوّق إلى المفقود.

وقال الشيخ رضي الله عنه في «الفتوحات»[٢] في معرفة كيمياء السعادة: [الكيماء] عبارة عن العلم [الذي يختصُّ] بالمقادير والأوزان في كلِّ ما يدخله المقدارُ والوزن من الأجسام والمعاني محسوسًا ومعقولاً، وسلطانها في الاستحالات ـ أعني تغير الأحوال على العين

---

(١) التعريفات: ٢٤٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٧٠، بتصرّف.

الواحدة ـ فهو علمٌ طبيعي روحاني إلهي [وإنما قلنا إلهي] لورود الاستواء والنزول والمعية وتعدّد الأسماء الإلهية على المُسمّى الواحد.

وهو على قسمين: انتشاء ذات ابتداء، وهو المسمّى بالإكسير، وإزالة علّةٍ ومرضٍ، وذلك أنَّ المعادن كلَّها ترجعُ إلى أصلٍ [واحد]، وذلك الأصلُ يُطلب بذاته أن يلحق بدرجة الكمال، وهي درجةُ الذهب، لكن يطرأ عليه في طريقه عللٌ من اختلاف الأزمان، ومن طبيعة المكان، مثل حرارة الصيف، وبرد الشتاء، وزيادة كمّيات الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة، ومن البقعة حرارة المعدن وبرده، وبالجملة العللُ كثيرةٌ... ثم قال: إذا جاء العارفُ بالتدبير نظر في أمرِ الأهون عليه، فنقصَ في الأزيد، وزادَ في الناقص، وهذا هو الطلبُ، ويسلك به الصراط المستقيم إلى أن يكسو ذلك الجوهر صورة الذهب. انتهى

الكبريت بالكسر: المعدني، يُقال له بالتركي: كوكرد، ولونه أصفر، لا يُوجد الأحمر، وإذا قلَّ الشيءُ ولا يَكادُ أن يُوجد ضربوا له مثلاً الكبريت الأحمر، وقيل: هو الجزءُ الأعظم من الإكسير. وفي «القاموس»: الكبريتُ من الحجارة الموقد بها. والياقوتُ الأحمر، والذهبُ أو جوهرٌ معدنُهُ خلْفَ التُبَّتِ بوادي النمل.

وههنا الكبريتُ الأحمر توكيدٌ للإكسير الأكبر بمعنى: لا يوجد في الكونين مثله.

وتقليبُ الأعيان من حالٍ إلى حال إمّا حسيٌّ كتقليب حال الخشبة إلى حال السيف في يده ﷺ. وإمّا معنوي كتقليب قلوب المؤمنين من حال الكفر إلى حال الإيمان.

محمد بن عبد الله النبي المصطفى المعصوم

العصمة في اللغة المنعُ والحفظ، يقال: عصمَه يعصمه عصمةً فانعصمَ، فاعتصمَ بالله: أي امتنعَ بلطفه من المعصية.

وفي الاصطلاح: العصمة: ملكةُ اجتناب المعاصي مع التمكّن منها.

وفي «الكليات»[1] تعريف العصمة بأنها: عدمُ قدرة المعصية، أو خُلقٌ مانعٌ منها غير مُجلئ؛ بل يبقى معه الاختيار. يلائمُ قول الإمام أبي منصور الماتريدي بأنَّ العصمةَ لا تزيل المحنة ـ أي الابتلاء [المقتضي] ـ لبقاء الاختيار.

---

(١) الكليات: ٣/ ٢٦٢.

قال صاحب «البداية»: معناه ـ يعني معنى قول أبي منصور ـ أنها لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية؛ بل هي لطفٌ من الله يحملُ العبدَ على فعلِ الخير، ويزجره عن فعل الشرِّ مع بقاء الاختيار [تحقيقًا] للابتلاء.

والعصمةُ والتوفيق كلٌّ منهما مندرجٌ تحت العطف اندراجَ الأخصِّ تحت الأعمِّ، فإنَّ ما أدّى منه إلى تركِ المعصية يُسمّى عصمةً، وما أدّى منه إلى فعل الطاعة يُسمّى توفيقًا.

وعصمةُ الأنبياء حفظُ الله إيّاهم أولاً بما خصَّهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية النفيسة، ثم بالنصرة وتثبيت الأقدام، ثم بإنزال السكينة [٣٤] عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق. فعُصموا دائمًا عن الكفر، وبعد البعثة عن الكبائر مطلقًا، وعن الصغائر عمدًا إلاّ أنَّ الصغائر غيرُ المنفّرة خطأ في التأويل أو سهوًا مع التنبيه عليه، وتنبيه الناس لئلا يُقتدى بهم فيها. وأمّا المُنفّرة كسرقة لقمة أو حبّة أو غيرِ ذلك ممّا يدلُّ[1] على دناءة الهمّة، فهم معصومون عنها مُطلقًا دائمًا، وكذا من غير المنفّرة كنظرٍ لأجنبية عمدًا.

والجمهور من أصحابنا على أنّه لا يُمتنع عنهم كبيرةٌ قبل النبوة، فضلاً عن صغيرة، إذ [لا] دلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله، ولا سمعي يدلُّ عليه.

والروافض أَوجبوا عصمةَ الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقًا كبيرةً أو صغيرةً، عمدًا أو سهوًا، قبل البعثة وبعدها، وهذا [كفر] لأنَّه ردُّ المنصوص.

والدليلُ على أنَّ النبيَّ مثلُ الأمة في حقِّ جواز صدور المعصية منه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠] وقوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤] فلمّا عصمهم اللهُ ظاهرًا وباطنًا من التلبّس بمنهيٍّ عنه مُطلقًا، يجبُ في حقِّهم الصدق فيما بلّغوه عن الله اتّفاقًا، وكذا الأمانة على المشهور؛ بل الصوابُ قبل النبوّة وبعدها، فالكذبُ في الإخبار عن الوحي في الأحكام وغيرها محالٌ عمدًا كان أو سهوًا أو غلطًا، وكذا الخيانة بفعلِ شيءٍ ممّا نُهي عنه نهي تحريمٍ أو كراهة، وكذا كتمان شيءٍ ممّا أُمِرَ بتبليغه. انتهى

المعطى لواء الخلافة والتقديم

الخليفة: السُّلطان الأعظم، وخلفَ فلانٌ فلانًا إذا كان خليفتَهُ، أي يقوم مقامَه بعده، من

---

[1] في الأصل: ممّا يدني.

باب كتب، أي خَلَفَه خلافةً، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢] وخلفَه أيضًا جاء بعدَه.

وفي «التعريفات»[١]: الخليفة الكامل: مَنْ كملَ من البشر كأكابر الأولياء وأولي العزم من الرسل عليهم السلام، الذين من شأنهم الصبرُ والثبات في حاق الوسط من الخلق والحقّ، ليأخذون المددَ من الحقِّ بلا واسطةٍ بحقيّتهم، ويُعطون الخلقَ بخليقتهم فلا يميلون إلى طرفٍ، فيُهملون الطرف الآخر كما هو عليه الغالب فيمن غلب عليه حقيقته باستهلاكه في نور الحقِّ، أو خليفته بانحجابه بظلمة الخلق.

الخليفة غيرُ الكامل: وهو خليفةُ الله بواسطة من هو تبعٌ له من أُولي العزم والخلفاء والكُمّل، وكلّ كاملٍ خليفته لكامل. انتهى

وتقديم خلافة رسولِ الله ﷺ ظاهر، لأنّه أَولُ من أوجد الله حقيقته وصيرَّها مظهرًا تامًّا لجميع أسمائه وصفاته، وجعلها بلا واسطة خليفته للحقائق، وكذا روحه ﷺ للأرواح، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: «كنتُ نبيًّا، وآدمُ بين الماء والطين»[٢] وذلك الخلافةُ والتقديم.

قبلَ إيجاد الكون والتقسيم بالمقام العظيم في حضرة القديم

وفي «الكليات»[٣]: الإيجاد هو إعطاء الوجود مُطلقًا. والإحداثُ إيجادُ الشيء بعد العدم، ومتعلّق الإيجاد لا يكون إلاّ أمرًا مُمكنًا، فلا يَستقيم في إعدام الملكات بخلاف الإحداث، فإنّه أَعمُّ من الإيجاد، وإيجادُ الشيءِ متوقّفٌ على [القدرة، المتوقف على] الإرادة المتوقّفة على العلمِ، المتوقّف وجود الجميع على الحياة.

والمُراد بالتوقّف: توقّف معية نظرًا إلى صفات [٣٤/ب] الباري، إذ كلُّها أزليةٌ، يستحيلُ تقدّم بعضها على بعضٍ بالوجود.

وإيجادُ الشيءِ لا عن شيءٍ محالٌ، بل لا بدَّ من سنخٍ للمعلول قابلٍ لأن يتطوّر بأطوارٍ مختلفة، لا يقال: هذا لا يتمشّى في الجعل الإبداعي الذي هو إيجادُ الأيس عن الليس، لأنّا

(١) الفقرة ليست في التعريفات للجرجاني؛ وإنما هي في لطائف الإعلام ١/ ٤٥٥.

(٢) تقدم صفحة (١٣٧).

(٣) الكليات ١/ ٣٧١.

نقول ذلك بالنسبة إلى الخارج، وإلاّ فالصُّور العلمية التي يُسمّونها أعيانًا ثابتة سنخ لها، وأصلها، وهي قديمةٌ صاردة عنه تعالى بالفيض الأقدس بالفيض المقدس.

وقال العلامة الطُّوسي في «شرح الإشارات»: موجدُ الشيء موجدٌ بجميع صفاته الذاتية.

وأمّا قولهم: تلك الصفات له لذاته، فليس معناه أنّها ليست بفعلِ فاعلِ الشيء؛ بل هي إنّما صدرتْ عن فاعلِ الشيءِ بتوسّط ذات الشيء، فليس بفعل فاعلٍ مباينٍ لها.

والموجد هو الذي يُعطي الأشياء الوجودَ.

والمؤثر هو الذي يؤثِّرُ في الأشياء سواءً كان بطريقِ الإيجاد، أو بطريق تحصيله في المحلّ كالمحل.

والإيجادُ بطريق العلّة: لا يتوقَّفُ على وجود شرطٍ، ولا انتفاء مانع.

والإيجاد بطريق الطبع: يتوقف، وإن كانا مُشتركين في عدم الاختيار، ولهذا يلزمُ اقترانُ العلّة بمعلولها كتحرُّك الأُصبع مع الخاتم التي هي فيه، ولا يلزم اقترانُ الطبيعة بمطبوعها كاحتراق النار مع الحطب؛ لأنَّه قد لا يحترقُ لوجود مانعٍ أو تخلّف شرطٍ، وهذا في حقِّ الحوادث.

والإيجادِ بالاختيار خاصّ بالفاعل المختار، وهو الله تعالى، ولم يوجد عند المؤمنين إلاّ هو، وهو القادرُ على الموجود حال وجوده بمعنى أنّه إنْ شاء عدمَهُ أَعدمه، وإن لم يشأ عدمَهُ لم يُعدمه، وقادرٌ أيضًا على المعدوم حال عدمه، بمعنى أنّه إنْ شاءَ وجودَهُ أَوجده، وإن لم يشأْ وجودَه لم يوجده. انتهى

والكون: الحدثُ، كالكينونة، والكائنةُ الحادثة، وكَوَّنَه أَحدثَه، والكونين وهما الدنيا والآخرة، واسم الكون مختصٌّ بما أَوجبَ اختصاص الجوهر بمكانٍ أو تقدير مكان. كما أنَّ اسمَ الكائنة مختصٌّ بنفس اختصاص الجوهر بالحيِّز وهو المكان أو تقدير المكان، وهو جارٍ على وفق الوضع اللغوي، ومنه قول العرب: كان زيدٌ في الدار، وهو كائنٌ فيها. والمرادُ اختصاصُه بها، وحصوله فيها.

وفي «التعريفات»(١): الكون اسمٌ لما حدثَ دفعةً كانقلاب الماء هواء، فإنَّ الصورةَ الهوائية كانت للماء بالقوّة، فخرجت منها إلى الفعل دفعةً، فإذا كان على التدريج فهو الحركةُ.

---

(١) التعريفات ٢٤١.

وقيل: الكونُ حصولُ الصورة في المادة بعد أنْ لم تكن حاصلة فيها.

وعند أهل الحق: الكونُ عبارةٌ عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق، وإن كان مُرادفًا للوجود المطلق العالم عند أهلِ النظر، وهو بمعنى المكوّن، ويطلقُ الكونُ على كلِّ أمرٍ وجودي.

والتقسيم[1] هو على قسمين: تقسيم الكلّي إلى جزئياته، وتقسيم الكلِّ إلى أجزائه.

فالأول: أن يضمَّ إلى مفهوم كلّي قيود مخصصة مجامعة [إما] متقابلة [أو غير متقابلة]، فيحصل بانضمام كلِّ قيدٍ إليه قسيم منه، فيكون المقسّم صادقًا على أقسامه.

والثاني: تقسيم الكلِّ إلى أجزائه، وهو تفصيله وتحليله إليها، فلا يصدقُ المقسّم على أقسامه، وتقسيم الكلِّ إلى جزئياته حقيقي نحو الكلمة: اسم، أو فعل، أو حرف.

وتقسيمُ الكلّي إلى أجزائه مجازي كما في قوله [٣٥]:

فقـالـوا لنـا ثِنتـانِ لا بُـدَّ منهمـا   صُدورُ رماحٍ أَشرعت أَو سلاسِلُ[2]

وتقسيم الكلّي إلى الجزئيات، كتقسيم الجنسِ إلى الأنواع، والأنواعِ إلى الأصناف، والأصناف إلى الأشخاص.

وحقيقةُ التقسيم الاستقرائي: ضمُّ القيود المتحقّقة في الواقع إلى مفهومٍ كلّيٍّ.

وحقيقة التقسيم العقلي: ضمُّ القيود المُمكنة الانضمام بحسب العقل إلى مفهومٍ كلّيٍّ سواء طابقَ الواقع أم لا.

والتقسيم: هو التكثير من الأعلى إلى الأسفل.

والتحليل: تكثير الوسائط، وإعادةُ المقدّمات من الأسفل إلى الأعلى، يعني الخلافة والتقديم له ﷺ كان قبلَ إعطاء الوجود للكون. وقيل: يقسّمه إليه، أي تكثير الكون.

والمرادُ بالمقام العظيم في حضرة القديم: بيانٌ لمرتبة تقدّمه الذاتي المستوعبة لجميع المقامات العالية، وهي الوسيلةُ والمقام المحمود الذي يندرجُ فيه الأعيان الثابتة المعبّر عنه بالواحدية، كما قال صدر الدين قُدّس سرُّه: اعلمْ أنَّ الحقَّ تعالى لما تجلّى لذاته بذاته،

---

(١) المبحث (التقسيم) من الكليات ٢/ ٢١.

(٢) البيت لجعفر بن علبة الحارثي. شرح الحماسة: ١/ ٤٥.

وشاهدَ جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدَها في حقيقة تكون له كالمرآة أوجدَ الحقيقةَ المحمدية، التي هي جميعُ أَهل النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجودًا إجماليًا. ثم أوجدهم فيها وجودًا تفصيليًا، فصارت أعيانًا ثابتةً، فأعيانُ العالم في العلم والعَين وكمالاتها إنّما حصلت بواسطة الحقيقة المحمدية ﷺ، ولذلك قال في حضرة القديم؛ لأنَّها عبارةٌ عن مرتبة الثانية للموجد القديم.

حتّى برز في عالم التخطيط والتجسيم

(حتى) متعلّق بقوله (المعطى لواء الخلافة) وحتى هي مختصَّةٌ لغايةِ الشيء في نفسه.

وبرز: بمعنى ظهر.

والخطُّ: تصوير اللفظ بحروفِ هجائه، وعند الحكماء الخطُّ هو الذي يقبلُ الانقسام طولاً لا عرضًا ولا عمقًا ولا نهاية النقطة.

والجسم ما له طولٌ وعرض، وعمق. والسطحُ ماله طولٌ وعرض.

والمراد من عالم التخطيط: عالم الأرواح والنفوس المجرّدة، ومن (التجسيم) عالم أجسام، يعني هو ﷺ نقطة دائرة الوجود، فظهر من مركزها بنقطة أحديةِ الذات الفردانية إلى محيط لإجراءِ أمر الخلافة بالتربية والسياسة.

بأسرار التعذيب والتنعيم

متعلق بقوله (برز) والباء يحتملُ أن تكونَ للتعدية أو للصلة:

فعلى الأول أبرز في عالم الأرواح والأجسام أسرار جلال التعذيب، وأسرار جمال التنعيم.

وعلى الثاني برز فيهما بإظهار أسرار التعذيب والتنعيم؛ لأنّه نذيرٌ للكافرين بنار الجحيم، وبشيرٌ للمؤمنين بدار النعيم.

وأسرار التعذيبِ مُخالفة الشريعة، وأسرار التنعيم موافقتُها يعني: التعذيبُ ثمرةُ الضلالة، والتنعيم ثمرةُ الهداية.

فعاش بموجده العلي إلى أجله المُسمّى دون خليلٍ ولا حميم

الباء للمصاحبة، أي عاشَ مع موجده اللهِ العليِّ الأعلى إلى أجله المسمّى.

وفي «الكليات»[١]: الأجل: الوقتُ الذي كتبَ الله في الأزل انتهاء الحياة فيه، بقتلٍ أو غيره. وقيل: يُطلق على مدّة الحياة كلِّها، أو على مُنتهاها، يُقال لعمرِ الإنسان أجلٌ، وللموت الذي ينتهي به أجلٌ، وحلول الدَّين أجل.

قال المفسّرون في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] المراد بالأجل الأوّل آجال الماضين، وبالثاني [٣٥/ب] آجال الباقين. أو الأول أجلُ الموت، والثاني أجل القيامة والبعث والنشور. أو [ما] بين أن يُخلق إلى أن يموت.

وما قاله الحكماءُ الإسلامية من أن للإنسان أجلين اخترامي وهو الذي يحصلُ بالأسباب الخارجية، وطبيعي وهو الذي يحصلُ بفناء الرطوبة وعدم الحارِّ الغريزي، مُتمسّكين بهذه الآية، يكذبُهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ [نوح: ٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١] فمحمولٌ على إرادة النقص عن الخير والبركة، كما في زيادة الرزق ونقصه[٢].

وحديث «لا يزيدُ في العمرِ إلاّ البِرُّ»[٣] قيل: إنه خبرُ الواحد، فلا يُعتمدُ في هذا الباب.

وقال بعضُ المحقّقين: إن المراد بالزيادة والنقصان كان بحسب الخير والبركة وعدم كما قيل: ذكر الفتى عملهُ الباقي، ومَنْ بقي بعدَهُ ما يذكره بالخير فهو حيٌّ.

قال الكوراني: قوله تعالى ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٣٩] وكذا حديث «الصدقةُ تزيد العمر»[٤] ونظائره فليس فيه تبديل؛ بل الواقعُ هو الذي كان في علمه في الأزل، وهو المعبَّر

---

(١) الكليات: ١/ ٥٨.

(٢) جاء في هامش الأصل: قال في «شرح العقائد»: والأجل واحد، لا كما زعم الكثير من المعتزلة أن للمقتول أجلين: القتل من العبيد، والموت من الله تعالى. وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعيًا، وهو وقت موته، بتحلل رطوبته وانتفاء حرارته الغريزيتين: وأجلاً اخترامیًا بحسب الآفات والأمراض. والاخترام بمعنى الانقطاع، لأنه من الخرم وهو القطع. واخترمهم الدهر وتخرّمهم أي اقتطعهم واستأصلهم.

(٣) حديث رواه الترمذي في سننه (٢١٣٩) في القدر، باب ما جاء: لا يردُّ القدر إلا الدعاء. وهو حديث حسن.

(٤) ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/ ٢٧٧ عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ سمعه يقول: «إن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر، ويدفع بهما ميتة السوء، ويدفع الله بهما المكروه والمحذور» رواه=

عنه بالقضاء المبرم، وغيره من القضاء بالمعلَّق، وقد نظمتُ في زيادة الأجل ونقصه:

لنا موازينُ عند الدَّهرِ قد نُصِبَتْ بهـا مقـاديـرُ أَعمـارٍ بـلا مَلَـلِ
يَضُمُّ إنْ شاءَ مِنْ بعثٍ لنا أجلاً ولو يشاءُ يَزيدُ البعثَ من أجلِ

فإن قيل: إنَّما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ [نوح: ٤] وقد قال تعالى ﴿وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [إبراهيم: ١٠] قلنا: دفعًا للتردُّد الناشىء من ﴿يؤخركم﴾ في أنه هل يتجاوز عن الأجلين من آمن بالله، فأخبرَ بالامتناع مؤكِّدًا بأن يعني ﴿يؤخركم﴾ إلى وقتٍ سمّاه الله وضربه أَمَدًا ينتهون إليه، فإذا جاء ذلك الأمد لا يتجاوزونه، فلا يؤخَّر هذا الوقت. انتهى

وقوله: (دون خليل وحميم): لقوله ﷺ في خطبته: «أما بعد، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ اتَّخذ صاحبَكم خليلاً، ولو كنتُ متَّخذًا خليلاً لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً»[١].

الخِلُّ والخِلّة بالكسر المُصادقة والإخاء، وبمعنى: الفقر والحاجة. وبالضمِّ: المودّة، والخليلُ الصديق، والحميمُ القريبُ الذي يهتّم لأمره.

ثم كر راجعًا من عالم التركيب[٢] والتجسيم من غير مفارقةٍ إلى موجده الكريم

الكرُّ: الرجوع، وكرَّ عليه كرًّا وكرورًا وتكرارًا عطف، وعنه رجع، فهو كرّار.

والرَّجعُ[٣]: هو حركةٌ ثانية في سمتٍ واحد، لكن لا على المسافة الأولى بخلاف الانعطاف. والرجوعُ: العودُ إلى ما كان عليه مكانًا أو صفةً أو حالاً، يُقال: رجعَ إلى مكانه، وإلى حالة الفقر والغنى، ورجع إلى الصحة أو إلى المرض، أو غير ذلك من الصفات، و﴿بِمَ

= أبو يعلى، وفيه صالح المري، وهو ضعيف.

(١) رواه مسلم في صحيحه (٢٣٨٣) في فضائل الصحابة، باب مناقب أبي بكر، والترمذي (٣٦٥٥) في المناقب، باب مناقب أبي بكر.

(٢) في هامش الأصل: التركيب: مثل الترتيب، لكن ليس لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدّم والتأخر.
والترتيب لغةً: جعل كل شيء في مرتبته.
واصطلاحًا: هو جعل الأشياء الكثيرة، بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض أجزائه نسبةٌ إلى البعض بالتقدّم والتأخّر. والمراد هاهنا تركيب العناصر. من «التعريفات».

(٣) المادة عن الكليات ٢/ ٣٩٠.

يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾[1] [النمل: ٣٥] من الرجوع، أو من رجع الجواب. وفي قوله: ﴿فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ﴾ [النمل: ٢٨] من رجع الجواب لا غير.

ورجع عودَهُ على بدئه: أي رجعَ في الطريق الذي جاء منه، على أن البدء مصدر بمعنى المفعول.

والرجعةُ: الإعادة، ورجع يُستعمل لازمًا نحو ﴿أَنَّهُمۡ إِلَيۡهِمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾ [يس: ٣١] ومصدره الرجوع، ومتعدّيًا نحو: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٖ مِّنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ٨٣] مصدره الرجع، ورجعَ عن الشيءِ تركَهُ، وإليه أقبل، ورجعة المرأة المطلقة بالفتح والكسر.

ورجوعُه ﷺ من عالم الأجسام من غير مفارقة إلى موجده الكريم في عالم الأرواح مستغنٍ عن البيان.

وقوله: (من غير مفارقة) لأنَّه معه أينما كان.

وتَرَكَ لواء الإمامة شورى بين أهل الأسرار والتفهيم

والإمامة مرَّ بيانه[2][٣٦].

وشورى والمشورة والشورة: بضم الشين كلها بمعنًى.

مطلب أهل السرائر

أهل الأسرار، وأهل السرائر: قومٌ كَشَفَ الله عنهم أغطيةَ البصائر، فشاهدوا ما خلف الستائر التي حجبتْ أهلَ الظواهر عن شهود المعارف الحقيقية والعلوم اللَّدُنّية بما حصلَ في أوهامهم من الصور الوهمية الناتجةِ عن ظنونهم وخيالاتهم، فلكون تلك الصور المتوهَّمة خموشًا[3] في وجه مرآى بصائرهم، حالت بينهم وبين انتعاش ما حظي به أهل العناية من العلوم الإلهية، والمشاهدات القدسية التي وهبها اللهُ الأعلام من حضرات الملك العلاّم، واستبدل عنها أهل الحجابِ بغلبات الظُّنون والأوهام، وقد ضمّنتُ هذا المعنى عبارة البيتين وهما:

---

(١) في الأصل: (وفيم يرجع المسلمون). والمثبت من الكليات.
(٢) انظر (١/ ١٣٩).
(٣) في الهامش: أي خدوشًا.

السـرُّ مُنسـدلٌ والبـابُ مُنْغلـق والحـرفُ منعجـمٌ والأمـرُ مبهـومُ
وكـلُّ مَـنْ قـالَ قـولاً ليس يشهـدُهُ عـن الإلـهِ فمـا قـد قـالَ مَـوهـومُ

والفهم تصوُّر المعنى من لفظِ المخاطب.

والتفهيمُ: إيصالُ الفهم، أي المفهوم.

مطلب المفهوم

وفي «الكليات»[1]: المفهومُ هو الصورة الذهنية سواءٌ وضِعَ بإزائها الألفاظ أو لا، كما أنَّ المعنى هو الصُّورة الذهنية من حيث وضِعَ بإزائها الألفاظ.

وقيل: هو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النُّطق.

والمفهومُ الكلّي: هو أمرٌ واحد في نفسه، متكثِّرٌ بحسب ما صدقَ عليه، فقد اجتمعَ فيه الوحدةُ والكثرة من جهتين، ويُسمّى واحدًا نوعيًّا إن كان بجزئياته كالإنسان، وجنسيًّا وفصليًّا على قياس النوعي، وأفرادُه كثيرةٌ من حيث ذواتها، وواحدةٌ من حيث جزئيات المفهوم الواحد في نفسه، وتسمّى واحدًا بالنوع، أو بالجنس، أو بالفصل.

والمفهومُ عند بعض أصحاب الشافعي قسمان:

مفهوم مخالفة: ويُسمّى دليل الخطاب.

ومفهوم موافقة: وهو أن يكونَ المسكوتُ عنه موافقًا للمنطوق في الحكم، ويُسمّى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب أيضًا، وهو الذي سمّيناه دلالة النص، كالجزءِ بما فوق المثقال في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرࣰا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وهو تنبيهٌ بالأدنى على أنَّه في غيرِه أولى.

ودلالةُ (إلى) و(حتى) وأمثالها على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها، فبطريق الإشارة لا بطريق المفهوم، والمفهوم إنَّما يُعتبر حيث لا يظهرُ للتخصيص وجهٌ سوى اختصاص الحكم، وقد ظهر في آية: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] [إلى آخر] وجهٍ للتخصيص سوى اختصاص الحكم، فإنها نزلتْ بعدما تحاكم بنو النضير وبنو قريظة إلى رسول الله ﷺ فيما كان

---

(١) الكليات: ٤/ ٢٨٢.

بينهم قبل أن جاء الإسلام من أَنْ يُقتلَ الحرُّ من بني قريظة بالعبد من بني النضير، والرجل منهم بالمرأة منهم، وحرَّيْنِ منهم بحُرٍّ منهم، فنزلت، فأمرهم النبيُّ بأن يتساووا، فلا دلالةَ فيها على أن يُقتلَ الحرُّ بالعبد، والذَّكرُ بالأنثى، كما لا دلالة على عكسه؛ بل هي منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وبقوله عليه السلام «المسلمون تتكافأُ دماؤهم»[١] أي يتساووا، ولا عبرة للتفاضل في النفوس، وإلاّ لما قُتل جمعٌ بفردٍ، لكنَّهُ يقتل بالإجماع، ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب، كما قال ابنُ الحاجب[٢] في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] أنه خرجَ مخرجَ الغالب، فإنَّ الإكراه غالبًا إنَّما يكون عند إرادة التحصن.

قال ابن الكمال[٣]: المفهومُ معتبرٌ في الروايات والقيود، والخلاف إنَّما هو في النُّصوص. وقد أنكر أبو حنيفة [٣٦/ب] المفاهيمَ المخالفة لمنطوقاتها كلِّها، فلم يحتجَّ بشيءٍ منها في كلام الشارع فقط، نقله ابنُ هُمَام في «تحريره»[٤].

وممَّا ينبغي أن يُعلم في هذا المقام أنَّ المُرادَ بكون المفهوم معتبرًا في ما عدا كلام الله، وكلام رسوله سواءً كان في الروايات أو غيرها، ولو كان من أدلّة الشرع، كأقوال الصحابة.

والظاهرُ أنَّ الحنفية النافين للمفهوم في الكتاب والسنة إنَّما مالوا إلى الاعتبار في الروايات لوجهٍ وجيه. وفي بعض المعتبرات: لعلَّ قولَ العلماء: إنَّ التخصيصَ بالذكر في الروايات يُوجب نفيَ الحُكم عمّا عدا المذكور كلام من هذا القبيل، حيث يعلم أنَّه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة، إذ الكلام فيما لم يُدرك فائدة أُخرى بخلاف كلام النبيِّ عليه الصلاة والسلام؛ فإنه أُوتي جوامعَ الكلم، فلعلّه قصدَ فائدةً لم ندركها، ألَا ترى أنَّ الخلف استفادَ منه أحكامًا وفوائد لم يبلغْ إليها السلفُ، بخلاف أمر الرواية، فإنّه لا يقعُ التفاوت فيه.

---

(١) حديث أخرجه أبو داود (٤٥٣١) في الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر، وابن ماجه (٢٦٨٥) في الديات، باب المسلمون تتكافأُ دماؤهم.

(٢) عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب (٥٧٠ـ ٦٤٦هـ) فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية.

(٣) أحمد بن سليمان بن كمال باشا شمس الدين: قاضٍ من العلماء بالحديث ورجاله، تركي الأصل توفي سنة (٩٤٠هـ).

(٤) محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الإسكندري كمال الدين (٧٩٠ـ ٨٦١هـ) إمام من علماء الحنفية، وكتابه التحرير في أصول الفقه.

وذكر بعضُهم أنَّ مفهوم المخالفة كمفهومِ الموافقة معتبرٌ في الروايات بلا خلاف.

وفي «الزاهدي» أنَّه غيرُ معتبر.

وقال ابن الكمال: العملُ بمفهوم المخالفة معتبرٌ في اعتبارات الكتب باتِّفاقٍ[1] منَّا ومن الشافعية، كما تقرر في موضعه.

والحقُّ أنَّ دلالة ذكرِ الشيءِ على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمرٍ مطَّردٍ؛ بل له مقامٌ يقتضيه يشكل بيانه وضبطه، لكنّه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة.

ثم المفهومُ عند القائلين بحجَّته ساقطٌ في معارضة المنطوق، لا أنّه منسوخٌ، نصَّ عليه كثيرٌ من الثقات، ومنهم التفتازاني حيث قال في «التلويح»: لا نزاع لهم في أنَّ المفهومَ ظنّيٌّ يُعارضه القياسُ. انتهى

وتركه ﷺ أمرَ الإمامة شُورى بين أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين ظاهر.

فما زال ـ أي دام إلى يومنا هذا ـ **يتلقّاه** ـ أيُّ أمر الإمامة في الظاهر كالملوك، والباطن كالكمّل من أهل السلوك ـ **كلُّ ذي حسبٍ إلهي صميم**[2] **من كل ذي شرف أحاطي عميم**

والتلقّي: هو يقتضي استقبال الكلام وتصوّره.

والتلقّن: يقتضي الحذقَ في تناوله، والتلقّف يقاربُه؛ لكنّه يقتضي الاحتيال في التناول.

والحسب: هو ما تعدُّه من مفاخر آبائك، أو الدِّين، أو الكرم، أو الشرف في العقل، أو الفعل الصالح، أو الشرف الثابت في الآباء.

ويقال: الحسبُ من طرف الأم، والنَّسب من طرف الأب.

والحسب والكرم: قد يكونان لمن لا آباء له شرفاء.

والشرفُ والمجد: لا يكونان إلا بالآباء.

والحسب الإلهي: كنايةٌ عن الاتِّصاف بالصفات الإلهية، والتحقّق بالأخلاق السنية.

---

(١) في الكليات ٤/ ٢٨٥: باتقان.

(٢) في المطبوع من مواقع النجوم ٣٢: إلهي حميم.

وصميمُ الشيء: خالصُه، وصميم الحَرّ والبرد شدَّتُهما.

والشَّرَفُ محرَّكةً: العلوّ والمكان العالي والمجد، فلا يكونان إلاّ بالآباء أو عُلوّ الحسب، وشرفه كنصره غلبه شرفًا أو طاله في الحسب، وشرف ككرم فهو شريف اليوم [وشارف عن قريب أي[1] سيصير شريفًا].

والإحاطة: هي إدراكُ الشيءِ بكماله ظاهرًا وباطنًا، والاستدارة بالشيءِ من جميع جوانبه.

قيل: الإحاطة بالشيء علمًا أن يعلمَ وجودَه وجنسه، وقدره وصفته وكيفيته وغرضه المقصود به، وما يكون به ومنه وعليه، وذلك لا يكون إلاّ لله تعالى.

وقيل: هي استعمال ما فيه الحياطة ـ أي الحفظ ـ وقد [٣٧] يتعدّى بـ: (على) لتضمين معنى الاشتمال، والعمُّ الجمع الكثير، وعمَّ الشيء عمومًا: شملَ الجماعةَ، يقال: عمَّهم بالعطية، وكلُّ ما اجتمع وكثر فهو عميم.

حتى ينتهي أمرُ الإمامة إلى الختم المعلوم، الجامع بين النبوّة والولاية، الموسوم بالخاتم لدورة الفلك الترابي المضاهي ذات الأب المجتبى المرحوم صلى الله عليه وعلى آله أفضل صلاة وأعمَّ تسليم

يعني: دوام التلقّي إلى أن ينتهي إلى الختم المعلوم يعني به عيسى عليه السلام، ولذلك قال: الجامع بين النبوّة والولاية، المُسمّى عندهم بالخاتم لدورة الفلك الترابي.

المضاهي: أي المُشابه في كونه ختم النبوة والولاية.

ذات الأب: يعني به محمدًا ﷺ؛ لأنَّ الرُّوحَ الإضافي المنفوخ عندهم إنّما هو الروح المجرّد المحمّدي ﷺ، إذ هو باكورة شجرة الوجود، فأضاف تعالى إلى ذاته المعلّى بالإضافة التشريفية فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] وقال أيضًا: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١] ولذلك قيل: إنَّ محمدًا ﷺ أبو الأرواح، كما آدم عليه السلام أبو البشر، فعلى هذا يكون عيسى عليه السلام الولدَ الرُّوحيَّ لرسول الله ﷺ، فظهر سرُّ الختمية فيه، لأنَّ الولدَ سرُّ أبيه.

---

(١) مستدرك من الكليات ٣/ ٨٠.

مطلب
ختم النبوة والولاية وخاتمهما

وقال الشيخ الفرغاني[(١)]: الختمُ تارةً يُريدون به الشخص الذي يختمُ اللهُ به كلَّ مقام، وهو المتحقّقُ بنهاية كمال تلك المرتبة، كما سُمّى نبيُّنا ﷺ ختمَ الأنبياء لأجل ذلك، وسُمّي خاتمهم لكونه آخرهم، وتارةً يعني بالخاتم من ختمَ اللهُ له [به] النبوّة، وهو نبيُّنا ﷺ، وتارةً يعنون بالختم مَنْ يختمُ الله به الولاية وهو الإنسان الذي بموته تتفطّر الكُرة، وتنتقلُ العمارةُ من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة [بانتقاله إليها]، وهو معنى قولِهِ: (الخاتم لدورة الفلك الترابي) فبالاعتبارِ الأول الذي هو ختمُ المقامات بكون الختم للنبوة أكثرَ من واحدٍ، وكذا الولاية، وأمّا بالاعتبار الثاني فلا يَختمُ النبوة وكذا الولاية إلاّ واحد، وذلك ظاهرٌ.

وقد يطلقون الختمَ ويعنون به علامةَ الحق على قلوب العارفين.

وقال: فضّل اللهُ الخاتم [و] هو الذي قطعَ المقامات بأسرِها، وبلغَ نهايةَ الكمال، وبهذا المعنى يتعدَّدُ ويتكثّر.

وخاتم النبوّة هو الذي ختمَ اللهُ به النبوة، ولا يكون إلاّ واحدًا وهو نبيُّنا ﷺ، وكذا خاتم الولاية، وهو الذي بلغَ به صلاحُ الدنيا والآخرة نهايةَ الكمال، ويختلُّ بموته نظام العالم، وهو المهديُّ الموعود في آخر الزمان.

وقال في «رصد المعارف»: الخاتم هو واسطةُ وصولِ الجود إلى الموجود لكمال استعداده واستعداد كلِّ شيءٍ، فهو الذي كمل له مراتبُ الكمالات الإنسانية، وهو إمّا خاتم النبوة أو خاتم الولاية، أمّا خاتم النبوة فهو الذي ختمَ به النبوة، ولا يكون إلاّ واحدًا، وهو نبيُّنا محمدٌ ﷺ، وأمّا خاتم الولاية وهو الذي ختم به الولاية المطلقة، ويختلُّ بموته نظام العالم، وهو أيضًا واحدٌ، وهو المهديُّ الموعود في آخر الزمان، ولا يُقال: إنَّ عيسى عليه السلام سينزلُ في آخر الزمان ويختم به الولاية، وإنَّ عليَّ بنَ أبي طالب رضي الله عنه كان خاتم الولاية، وابنَ العربي كان خاتم الولاية، فلعلّ المرادَ به أنّه خُتِمَ بكلِّ واحدٍ منهم نوعٌ من الولاية [٣٧/ب] لا الولاية المطلقة. انتهى.

---

(١) لطائف الإعلام ١/ ٤٤١.

فعلى هذه التعريفات لا خللَ في عبارة المصنِّف، وفي شرحنا.

ويحتملُ أن يكون لفظُ (الموسوم) البدل البعض من لفظ (المعلوم) فيكون المفهوم حتى ينتهي إلى الختم الموسوم بالخاتم لدورة الفلك الترابي، ويعني به المهديّ الموعود في آخر الزمان.

المضاهي ذات الأب المجتبى لأنه من أولاده ﷺ والمشابهة في الختمية ظاهر.

الاجتباء الاصطفاء. والمجتبى وزنًا ومعنًى كالمصطفى الذي هو الرّحيم، والرحمة والمرحوم لقوله تعالى في حقه ﷺ: ﴿ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وهو جامع حقائق العالمين المرحومين صلّى الله عليه وعلى آله أفضلَ صلاةٍ وأعمَّ تسليم

أما بعد فيا ذا العقل السليم، والمتّصف بأوصاف الكمال والتتميم

مطلب
العقل السليم والعقل المقامع

العقل السليم من شوائب الوهم، وهو العقل القامع.

وفي اصطلاحهم[١]: العقلُ الأول: هو أوّل جوهرٍ قبل الوجود من ربِّه، ولهذا سُمّي بالعقل الأوّل؛ لأنَّه أول من عقلَ عن ربِّه، وقبل فيض وجوده.

والعقلُ القامع: يعني به النفسَ الكاملة[٢].

والعقل المصوّر: يعني به الإنسان الذي هو صورةٌ لحقيقة العقل، وهو المتحقّق بمظهريته في ضبط ذاته عمّا لا ينبغي استرسالها فيه من الأفعالِ والأقوال إحجامًا[٣] وإقدامًا، والأصلُ فيه قولُه عليه السلام: «إنَّ دِعامةَ[٤] البيت أساسُهُ، ودِعامةُ الدِّين المعرفة بالله، واليقين،

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ١٥٣.

(٢) في لطائف الإعلام: العقل القامع يعني به العقل الكامل.

(٣) في هامش الأصل: حجم عن الشيء من باب نصر، وأحجمه أي كفّه عنه فكفّ، وهو من النوادر، مثل كبَّه فأكب.

(٤) في هامش الأصل: الدِّعامة بالكسر: عماد البيت.

والعقل القامع» قالت عائشة رضي الله عنها: فقلت: بأبي أنت وأُمي، ما العقلُ القامع؟ قال عليه السلام: «الكفُّ عن معاصي الله، والحرصُ على طاعة الله»[١].

والمتّصف: من الاتصاف، والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبةُ إذا اعتبرت من جانب الموصوف يُعبّر عنها بالاتصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يُعبّر عنها بالقيام. والصفةُ تقوم بالموصوف، والوصف يقوم بالواصف. فقولُ القائل: (زيدٌ عالم) وصف لزيدٍ لا صفةَ له، وعلمه القائمُ به صفتُهُ لا وصفه، وقد يُطلق الوصف ويُراد به الصفة، وبهذا لا يلزم الاتحاد لغةً.

والكمال[٢]: حصولُ ما ينبغي لما ينبغي على نحوِ ما ينبغي.

والكمالُ الذاتيُّ: هو ما يضاف إلى الحقِّ سبحانه وتعالى من غيرِ اعتبارِ فعلٍ ويقين[٣] وغيرية ومظهر؛ بل يكونُ تحقُّقه للحقِّ عزَّ وعلا بلا شرط شيءٍ أصلاً، فيكون حقيقة الكمال الذاتي ظهور الذات لنفسها من غيرِ اعتبارِ غيرٍ وغيرية.

والكمال الأسمائي: ظهورُ الذات لنفسها من حيث كلّيتها وجمعيتها وشؤونها واعتباراتها ومظاهرها مفصّلاً ومجملاً بعد التفصيل من كونها أغيارًا، لكن بشرط أن يكونَ ذلك الشهود من حيث مظهر شان كلٍّ جامعٍ لجميع أفرادها بالفعل، وهو الإنسان الكامل الحقيقي، ووجدانُها ذاتُها من حيث ذلك المظهر الكامل، وظهورها أيضًا لنفسها من حيث كلّ فردٍ من أفراد مظاهر تلك الشؤون. وظهور كلّ فردٍ ووجدانه أيضًا لنفسه ولمثله من كونه مسمًّى بالأغيار، ومقيّدًا بالمراتب.

وفي التعريفات «الكليات»[٤] الكمال: هو ما يكون عدمه نقصانًا، يُستعمل في الذات والصفات [والأفعال]، وهو الأمر اللائق للشيء الحاصلِ بالفعل، سواء كان مسبوقًا [٣٨] بالقوّة في حركات الحيوانات، أو غيرَ مسبوقٍ كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الأزلية على رأي الحكماء.

---

(١) حديث ذكره الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب ٢/ ٢٢٢ عن عائشة، وأورده ابن عراق الكناني في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة ١/ ٢٥٢ (١٣٣) كلاهما بلفظ: «العلم النافع».

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٤٨.

(٣) في لطائف الإعلام: وتعين وغيرية.

(٤) الكليات ٤/ ١٢٧.

والكمالُ ينقسم إلى:

منوّع: وهو ما يُحصّلُ النوع ويقوّمها كالإنسانية، وهو أولُ شيءٍ يحلُّ في المادة.

وغير منوع: وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الأول كالضحك، ويُسمّى كمالاً ثانيًا، وهو أيضًا قسمان: أحدُهما صفاتٌ مختصَّة قائمةٌ به، غيرُ صادرة عنه، كالعلم للإنسان. والثاني آثارٌ صادرةٌ عنه كالكتابة.

واعلمْ أنَّ الإنسان على ثلاثة أصناف:

ناقصٍ: وهو أدنى الدرجات، وهو العوام.

وكامل: وهو قسمان: كامل غيرُ مكمّل وهم الأولياء، ولو وجدَ التكميلُ للبعض فإنّما يكونُ ذلك للنيابة لا على الاستقلال. وكاملٌ لذاته مُكمّل لغيره، وهم الأنبياء.

ثم الكمالُ والتكميل إمّا أن يكونا في القوة النظرية، أو في القوة العملية، وأفضلُ الكمالات النظرية معرفةُ الله تعالى، وأشرفُ الكمال العملية طاعةُ الله تعالى.

والتتميم(١): هو عبارةٌ عن الإتيان في النظم أو النثر بكلمةٍ إذا طرحتَها من الكلام نقصَ حسنُ معناه، وهو على ضربين: ضربٌ في المعاني، وضربٌ في الألفاظ، والذي في المعاني هو تتميم المعنى، والذي في الألفاظ هو تتميم الوزن، ويجيءُ للمبالغة والاحتياط.

والتتميمُ يرد على الناقص فيتمّه، والتكميل يردُ على المعنى التامّ فيكمله، إذِ الكمال أمرٌ زائد على التمام، والتمام يقابل نقصان الأصل، والكمالُ يقابل نقصان الوصف بعد تمام الأصل.

فإني وضعت ـ أي ألَّفتُ ـ هذه الرسالة الموسومة بـ «مواقع النجوم ومطالع أَهلّة الأسرار والعلوم» لكل مسترشد فهيم ومتبحر عليم.

الرسالة(٢) في اللغة: تحميل [جملة] من الكلام إلى المقصود بالدلالة، وهو حدٌّ صحيح لما أنَّ كلَّ رسالةٍ فيما بين الخلق وهي الوساطة بين المرسل والمرسل إليه في إيصال الأخبارِ والأحكام داخلة في هذا الحد. ثم أُطلقتِ الرسالة على العبارات المؤلّفة والمعاني المدونة

---

(١) الكليات: ٢/ ٧٥.

(٢) الكليات: ٢/ ٣٨٥.

لما فيها من إيصال كلام المؤلف [ومراده] إلى المؤلّف [له]. وأصلها المجلّة أي الصحيفة المُشتملة على كُتب المسائل القليلة من فنٍّ واحد.

والكتاب هو الذي يشتملُ المسائل سواءً كانت قليلةً أو كثيرة من فنٍّ أو فنونٍ، وتسمية هذا الكتاب المُستطاب بالرسالة إنَّما هو هضمٌ لنفسه؛ لأنَّ فيها مسائل كثيرة من فنونٍ كثيرة.

والمسترشد: بمعنى طالب الإرشاد.

والمتبحّر: بمعنى المتعمّق في البحر، يقال: تبحّر في العلم وغيره: تعمّق فيه، وتوسّع، فهو متبحِّر.

وأصحاب الشرب من العين الصافية، والممزوجة بالكافور والتسنيم.

مطلب

الشرب والذوق والري

الشرب في اصطلاحهم عبارة عن أوسط التجلّيات، كما أن الذَّوقَ أولُها، والرّيَّ آخرها[١].

وفي «رصد المعارف»: الشرب: هو تلقّي القلوب الأسرارَ فما يردُ على القلوب من الأحوال، وما يجدونه من ثمرات التجلّي ونتائج الكشوفات، وبواد الواردات. يُقال له الشرب لتهنيئه وتلقّمه وإعطائه اللذة أو الحياة، كالماء اللذيذ وسائر المشروبات اللذيذة.

وأول ذلك الذَّوقُ، ثم الشّرب، ثم الرّيّ. فصفاءُ معاملاتهم يُوجب لهم ذوقَ المعاني، ووفاء منازلاتهم يُوجب لهم الشّرب، ودوام مواصلاتهم يَقتضي لهم الري.

وقد مرَّ أنَّ صاحبَ الذوق مُتساكر، وصاحبَ الشُّرب سكران، وصاحب الري صاحٍ، وأنّ من قوي حبُّه تسرمدَ شُربه، فإذا دام له تلك الصفة لم يُورثه الشربُ سكرًا [٣٨/ب] فكان صاحيًا بالحق فانيًا عن كلِّ حظٍّ. انتهى.

والعينُ ههنا بمعنى الينبوع بقرينة الشّرب.

---

(١) جاء في هامش الأصل:
الذوق: أول درجات شهود الحق بالحقّ في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى بث من التجلّي البرقي. فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سُمّي شُربًا. فإذا بلغ النهاية سُمّي ريًا. وذلك بحسب صفاء السرِّ عن لحوظ الغير. من «التعريفات».

والصافية صفتها.

وقال الشيخ الفرغاني[١]: الصفاءُ: اسمٌ للبراءة من الكدر عن قلبٍ صفا من الصدأ، الصادِّ له عن سلوكِ سواء طريق أرباب الوفاء، وإنَّما يصفو القلبُ عند انطواء حظِّ العبودية في حقِّ الربوبية، وحينئذٍ يتبيَّنُ أنَّ السلوكَ إنَّما كان لرجوعه عن حجابية ظلمة خلقيته إلى كشفِ أنوار حقيقته بعد فنائه عن ظلمة الحَدَث في نورِ الأنوارِ[٢].

وفي «رصد المعارف»: الصفاء هو خلوصِ القلب عن دناءة النفس، ومذمومات الشرع، وصفاء الصفاء هو الخلوصُ عن الأحوال والمقامات حتى عن الصفا.

قال بعضهم: لا تغترُّوا بصفاء العبودية؛ لأنَّ فيها نسيانَ الرُّبوبية، ومَنْ لاحظَ ما صفا بالصفا جفا.

وقال بعضهم: الصفاءُ اسم للبراءة من الكدر، وهو سقوطُ التلوين الواقع في الوقت، فيستعملُ في صفاء العلم بالعمل، وصفاء النفس بالزهد والورع والتقوى، وفي صفاء العقيدة بالإخلاص، وفي صفاء الحالِ بتجلّيات الأسماء، وفي صفاء الصفاء بالفناء عن الصفاء. انتهى.

والمرادُ ههنا من (العين الصافية) هي التجلّيات الذاتية الخالصة من النسب والإضافاتِ، وهي التجلّي بالتوحيد الذاتي.

ومن العين (الممزوجة بالكافور) هي نتائجُ الأعمال الصالحة الممزوجة بمبادىء التجلّيات الأفعالية، وهي التجلّي بالتوحيد الأفعالي.

وإنّما قلت: (أوائل التجلّي الأفعالي)؛ لأنَّ الكافورَ في اللغة وعاءُ طلع النخل، والطلعُ أوّلُ ما يبدو من ثمرة النخل، وكذا: نبتٌ طيّبٌ نَوره كنَوْر الأقحوان[٣]، وأيضًا ماء في الجنة، وهو مشربُ الأبرار، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [الإنسان: ٥] ومن العين (الممزوجة بالتَّسنيم) هي التجلّيات الصفاتية، الممزوجة بالتجلّيات الأفعالية، وهي التجلّي بالتوحيد الصفاتي.

والتسنيم: ضدُّ التسطيح، وماء في الجنة يجري فوق الغرف، أو عينٌ تتسنّم عليهم من

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٦١.

(٢) في اللطائف: في نور الأزل.

(٣) في الهامش: الأقحوان: البابونج، يقال بالتركي: بابديه.

فوق، وهو مشربُ المقرّبين لقوله تعالى: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ۝ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطففين: ٢٧ـ٢٨].

وليس لكلِّ شاربٍ إلاّ لمن شربَ شربَ الهيم

يعني هذا الكتابُ ليس مشربًا لكلِّ شاربٍ؛ بل لمن شَرِبَ شرْبَ الهيم.

الهُيام بالضم: أشدُّ العطش، وبالكسر الإبل العِطاش، الواحد هيمان، وناقةٌ هيمى مثل عطشان[1] وعطشى، وقوم هيم: أي عِطاش، وقوله تعالى: ﴿فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٥] هي الإبلُ العطاش، وقيل الرمل، حكاه الأخفش[2].

فالنجومُ منها للطالب[3] الفهيم، والأهلّة للربّاني الحكيم المحقّقِ بأسرار الأخلاق والعلوم.

الربّاني: منسوبٌ إلى الرَّبِّ، هو في الأصل ربّي أُدخلتِ الألف للتفخيم، ثم أُدخلتِ النون لسكونِ الألف. كما في: صنعاني.

والحكيم: العالم وصاحب الحكمة، والحكيمُ أيضًا المُتقنُ للأمور، مرَّ بيانُ الحكمة[4].

والأخلاق: جمع خُلق بضم وضمتين، والخُلقُ[5]: عبارةٌ عن هيئة للنفس راسخة، تصدرُ عنها الأفعال بسهولة ويُسر من غيرِ حاجةٍ إلى فكرٍ ورويّة، فإنْ كانت الهيئةُ بحيث تصدرُ عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعًا بسهولةٍ سُمّيت الهيئة خُلُقًا حسنًا، وإن كان الصادرُ منها الأفعالَ القبيحة سُمّيت الهيئة خُلُقًا سيئًا.

وإنَّما قلنا إنه هيئةٌ راسخة، لأنَّ من يصدر منه بذلُ المال على الندور [٣٩] بحالةٍ عارضة لا يُقال خُلقه السخاء ما لم يثبتْ ذلك في نفسه، وكذلك تكلّف السكوت عند الغضب بجهدٍ أو رويّة، لا يُقال خُلقُه الحلم.

---

(١) في الأصل: مثل عطشيان.

(٢) الأخفش لقب لأكثر من عالم باللغة، أشهرهم: الأخفش الأكبر عبد الحميد بن عبد الحميد (١٧٧هـ) والخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (٢١٥هـ) والأخفش الأصغر علي بن سليمان (٣١٥هـ).

(٣) جاء في هامش الأصل: الطالب هو الذي لا يعوقُه شيءٌ، لا من المخالفات، ولا من نتائج الموافقات من الأحوال والمقامات والكرامات والمكاشفات، ولا يكون مطلوبُه إلا الله، ولا يعدل في طلبه سواه. انتهى.

(٤) انظر صفحة (١/٩٦).

(٥) المادة في التعريفات ١٣٦.

وليس الخلقُ عبارةً عن الفعل، فربّ شخصٍ خُلُقه السخاء ولا يبذلُ، إمّا لفقدِ المال، أو المانع، وربّما يكون خُلُقه البخلَ وهو يبذلُ لباعثٍ أو رياء. انتهى.

وقال الفرغاني[١]: الأخلاقُ هي عشرةُ منازل، ينزلُ فيها السائرون إلى الله عزَّ وجل وهي: الصبر، والرضا، والشكر، والحياء، والصدق، والإيثار، والخلق، والتواضع، والفتوّة، والانبساط.

وإنّما سُميّت هذه المنازل أخلاقًا؛ لأنَّها هي الأوصافُ التي يحتاج إلى التخلّق بها من أرادَ الدخول إلى حضراتِ القُرب.

التحقيق: هو تلخيص ما للحقِّ للحقِّ، وتلخيص ما للخلق للخلق، ويُستعملُ في البداية في تحقيقِ كون الحكم والأمر لله، وفي تحقيق كون الحَوْل والقوّة لله، وفي تحقيق كون الخلق، وتحقيق كون الحبّ لله لا له.

وفي «النهاية» تحقيق أنَّ التحقيق والحقيقة لله حالاً، ثم يستقرُّ هذا المعنى فيصير مقامًا، ولا يحجب المتحقّق بالخلق عن الحقِّ، ولا بالحقِّ عن الخلق، ويقال له المرتبةُ الجامعة بين ذي العين وذي العقل.

فأنا أتردد [فيها] بين غريم وعديم، قاضيًا لهذا بالتحكيم، وحاكمًا على الآخر بالترسيم

قوله: أتردَّد بمعنى أترجع.

بين غريم بمعنى المديون والدائن.

والعديم بمعنى الفقير.

والعدم[٢]: الفقد وضد الوجود، إذ هو عبارة عن لا وجود، ولا وجود نفيٌ للوجود، والمتَّصف بصفة النفي يكون منفيًا كما أن المُتَّصفَ [بصفة] الإثبات يكون ثابتًا.

والعدمُ المطلق: هو الذي لا يُضاف إلى شيءٍ.

والمقيّد: ما يُضاف إلى شيءٍ نحو [عدم] كذا.

والعدم السابق: هو المتقدّم على وجود الممكن.

والعدمُ اللاحق: هو الذي بعد وجوده.

---

(١) لطائف الإعلام ١/ ١٨٠.

(٢) مادة (العدم) في الكليات ٣/ ٢٧٩.

والعدمُ المحضُ: هو الذي لا يُوصف بكونه قديمًا ولا حادثًا، ولا شاهدًا ولا غائبًا.

والعدم المطلق: بمعنى ألاّ يتحقَّقَ لا ذهنًا ولا خارجًا يقابله الوجود بالمعنى الأعم، أعني التحقّق ذهنًا وخارجًا، وكذا العدمُ [في الخارج] يُقابله الوجود في الخارج ذهني أو خارجي، وأن يكون موجودًا بأيِّ وجود كان ذهني أو خارجي.

والعدمُ المُطلق لا يُتصَّور أصلاً، والوجودُ لا يتصوَّرُ إلاّ منسوبًا إلى معروض ما.

والمعتزلة كانوا مُتناقضين في أقوالهم في المعدوم، يقولون: المعدوم شيء، والشيء والموجود عبارتان عن معنىً واحد، ويقولون أيضًا: المعدوم شيءٌ، وليس بموجود، ويقولون أيضًا: المعدومُ ذاتٌ، ولا يقولون المعدوم موجود مع أنَّ الذاتَ والموجود واحد.

والمرادُ ههنا من الغريم العديم الأشياء الموجودة بالاعتبارين، لأنَّ الوجود إنَّما هو لله تعالى وبعروضه وحدوثه في الأشياء، وتعيّن الأشياء به وتقيّدها صارت كالمديون وحامل الأمانة، وباعتبار الوجود المطلق صارت كالعديم أي الفقير الذي ليس له شيءٌ؛ بل هي العدمُ المطلق عند اتِّصافها بالوجود، فكنت قاضيًا للغريم.

بالتحكيم أي جعلتُ الحكمَ فيه، وكنت حاكمًا على القديم.

بالترسيم أي بالتعريف كما مرَّ في بيان الرسم[1].

يعني الأشياء إنَّما هي آثارٌ للوجود المطلق، والأثر في هذا الباب ليس غيرَ المؤثِّر، وإن لم يكن عينه؛ لأنَّ الوجود المطلق ممدٌّ بجميع الوجودات المفروضة المقدّرة بلا اتصال ولا انفصال، ولذلك لا تكون عينَه ولا غيره، ومن ثمَّة قيل: إن الممكنَ معدوم موجود، وموجود معدوم، يعني [٣٩/ب] معدومٌ في ذاته؛ لأنَّ الأعيان ما شمّت رائحة الوجود، وموجودٌ بإيجاد الحقِّ من إضافة فيض جود وجوده، وموجود بذلك الوجود المعروض المقدّر معدومٌ عند اتصافه بالوجود، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] أي الآن في حدِّ ذاته، وقد فصلّنا هذا البحث في رسالتنا المسماة بـ «مفتاح الوجود».

ولِكلٍّ موقع نجم من مواقع النجوم.

من المراتب في الأنفس لا في الآفاق.

---

(١) انظر (١/ ١١٦).

طلوع هلال خاتم ومختوم، وهو هلال محاق، سيجيء تفصيلُه في محلِّه[١]، لأن المحقُ يكون خاتمًا ومختومًا أي آخرًا.

موقع شريف مفهوم وطلوع لازم محتوم أي محكوم، وهو هلال ارتقاب، لأنَّ الحتم بمعنى إحكام الأمر، وأيضًا بمعنى القضاء، والحاتم القاضي، والمحتوم المقضي المحكوم.

ووضعتها أي الرسالة.

مطلب
رجاء والوضع

رجاء بقاء لسان الصدق بالجلال والتعظيم:

الرجاء: الطمع في طول الأجل [و] بلوغ الأمل، ولهذا كان الرجاءُ حالَ الضعفاء من أهل السلوك عند هذه الطائفة، وذلك لما فيه من الرُّعونة التي صحّ الوقوف[٢] مع حظّ النفس الذي يرجى حصوله، وإنّما كان ذلك رعونةً؛ لأنَّ هذه الطائفة أول طريقها الخروجُ عن النفس، فضلاً عن شهواتها؛ لأنَّ مرادَهم أن يكونوا بالله لا بأنفسهم حتى قال قائلُهم[٣]:

أُريــدُك لا أُريــدُكَ للثَّــوابِ ... ولكنّــي أُريــدُكَ للعِقــابِ
وكــلُّ مــآربي قــد نلــتُ منهــا ... ســوى مَلــذوذِ قلبــي بــالعــذابِ

فجعل غايةَ مطلوبه أن يتلذَّذ بالعذاب، وليس مقصودُه من العذاب التلذُّذ به، وإلاّ لكان ذلك رعونةً من جهة طلب [اللذة] ومن جهة الافتراح بتحصيلها[٤]، ومن جهة خرق العادة الذي هو حصول اللذة في محلِّ الإيلام؛ بل إنَّما أَرادَ بذلك أن يرى حسنَ رضاه بأحكام مولاه بما ليس فيه للنفس حظٌّ بوجهٍ، وإلى إظهار هذا المعنى قصدَ القائلُ:

فتعذيبي مـن الهجـرانِ عنـدي[٥] ... أَحـبُّ إلـيَّ مـن طيـبِ الـوصـالِ

---

(١) انظر صفحة (١/ ٥٠١).

(٢) في لطائف الإشارات: التي هي الوقوف.

(٣) البيتان للحلاج، الديوان (٨٣).

(٤) في لطائف الإعلام: الاقتراح بتخصيصها.

(٥) في لطائف الإعلام: مع الهجران.

لأنّي في الوصالِ عَبيدُ حظّي وفي الهجرانِ عبدٌ للموالي

رجاء المجازاة: يعني به الرجاء الذي يَبعث العاملَ على الاجتهاد، وتلّذذه عند الخدمة، ويُوجبُ له سماحةَ نفسه بترك المناهي، وهو ما يتوقّعه من المجازاة على قيامه بالأمر الذي وعد بالثواب عليه، وترك المنهيّ الذي توعَّدَ بالعقاب على فعله، ومثلُ هذا إنّما ينشطُ في عمل الطاعات وترك الخطيّات، لأجلِ ما يَرجوه في الجنان عوضًا عمّا بذلَ من مُراد نفسه وحظوظها، فهو يتركُ ما يتركُ من المناهي التي هي مثل شرب الخمر، والزِّنا، وأشباه ذلك من المحرّمات الملذّة عند مقترفها لما يرجوه من الرحيقِ المختوم، والحورِ العين، وغير ذلك ممّا وعدهُ الحقُّ تعالى به في دار الرضوان، فهو لولا ذلك لما هانَ عليه تركُ مصائد الشيطان، فلهذا صار هذا الرجاءُ ضعيفًا في نظر هذه الطائفة، إذ كان العاملُ عليه إنّما ينشط في عمله رجاءَ الجزاء.

رجاء أرباب الرياضة: هو تصفيةُ القلوب لتستعدَّ بذلك للقاء المحبوب بما يحملون على أنفسهم من المجاهدة لها على تركِ مألوفها وملذّاتها، وإنما كان هذا الرجاء [٤٠] ضعيفًا أيضًا لأنَّ أهلَ الرياضة مشغولون بتطهيرِ القلوب، فهم بعدُ لم يبلغوا منازلَ القرب التي لا تحصل إلاّ بعد تطهير القلب.

رجاءُ أرباب القلوب: هو لقاءُ المحبوب الحقّ جلّ قدسه، وإنّما يُعدُّ هذا النوع من الرجاء ضعيفًا أيضًا؛ لأنَّ الرجاء للشيءِ إنّما يكون في وقت الغيبة، وحيث أنَّ الأمرَ عند هذه الطائفة إنّما يبتنى على الحضور والمشاهدة صارَ الرجاءُ عندهم من المراتبِ الواهية لا محالة بالجملة لما في الرجاءِ من تعلّق الهمّة بما لعلَّ اللهَ أرادَ غيرَه، فلهذا لا يعتدُّ بالرجاء مَنْ أَعرضَ عن الأعراض، ونفى عنه الأغراض.

وقد يُقال: الرجاء هو ابتهاجُ النفس بملائمٍ لها أَخطرت إمكان حصوله لها في المستقبل. والرجاء بهذا التفسير يُشبهُ أن يكونَ عامًّا لكلِّ ما ذُكر في الرجاء على اختلاف أقسامه. كذا في «تعريفات الفرغاني»[١] قدّس سره.

وفي «الكليات»[٢] الرجاء بالمدِّ: الطمعُ فيما يمكن حصوله، ويُرادفه الأمل، ويُستعمل

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٨٢ـ ٤٨٤.

(٢) الكليات: ٢/ ٣٧٢.

في الإيجاب والنفي، قال الله تعالى: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ [النساء: ١٠٤].

والرجاء بمعنى الخوف يُستعملُ في النفي فقط نحو: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] لكنه يرد ﴿وَٱرْجُواْ ٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾ [العنكبوت: ٣٦].

والترجّي: ارتقابُ شيءٍ، ولا وثوق بحصوله.

والتمنّي: محبّة حصولِ الشيءِ سواءً كان ينتظره ويترقّب حصوله أو لا.

والترجّي: في القريب. والتمنّي: في البعيد.

والتمنّي في المعشوق للنفس، والترجّي في غيره.

والفرقُ بين التمنّي والعرض هو الفرق بينه وبين الترجّي.

والتمنّي: نوعٌ من الطلب، إلاّ أنَّ الطلبَ يكون باللسان، والتمنّي شيءٌ يهجسُ في القلب، يقدره المتمني.

والتمنّي: مغايرٌ للقصد والتصديق، فإنَّ القصدَ نوعٌ من الإرادة، والتصديقُ نوعٌ من العلم؛ بل الوجدان كافٍ في الفرق.

والتوقُّع: أَقوى من الطمع.

والطمعُ: ارتقاب المحبوب.

والإشفاقُ: ارتقابُ المكروه، ويستعملُ في المتوقّع فيه (لعلَّ) وفي المطموع فيه (عسى) وكلاهما حرفا الترجّي.

وقد يردُ مجازًا لتوقّع محذورٍ، ويُسمّى إشفاقًا نحو ﴿لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧].

وقد يقول الراجي إذا قويَ رجاؤه: سأفعلُ كذا، وسيكون [كذا]، وعليه: ﴿سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا﴾[١] [النمل: ٧].

والصدق[٢]: يقال على معنيين.

أحدُهما: صدقُ الخبر، وهو أن يكونَ نطقُ اللسان موافقًا لما في الجَنان.

وثانيهما: تمام قوّة الشيء، كما يُقال: رمح صدقٍ، أي صلبٌ قوي.

---

(١) في الأصل: سيأتيكم.

(٢) المادة في لطائف الإعلام ٢/ ٥٨.

وعند الطائفة الصدق هو: الموافقة للحقِّ في الأقوال: والأفعال والأحوال، ولا شكَّ أن ذلك لا يتمُّ إلاّ ممّن كملَ في قوة ضبطه لنفسه في جانبي العلم والعمل.

وصدق الأقوال: موافقة الضمير للنُّطق بحيث يكون الصادقُ مَنْ وصفَ ما في قلبه بما نطقَ به لسانه، ولهذا قال الجُنيد رضي الله عنه: [حقيقة] الصدق أن تصدقَ في موطنٍ لا يُنجيك فيه إلاّ الكذب.

صدق الأفعال: الوفاء لله بالعملِ من غير مداهنةٍ، ولهذا قال المُحاسبيُّ[١]: الصادقُ هو الذي لا يُبالي لو خرجَ كلُّ قدرٍ له في قلوب الخلق من أجلِ إصلاح قلبه، ولا يُحبُّ اطّلاع الناس على مثاقيل الذَّرِّ من حسن عمله، ولا يَكره أن يطَّلعَ الناسُ على السَّيِّئ من حاله، لأنَّ كراهته لذلك دليلٌ على أنَّه يُحبُّ الزيادة عندهم، وليس هذا من أخلاقِ الصدّيقين.

صدق الأحوال: اجتماع الهمِّ على الحقِّ بحيث لا يختلجُ في القلب تفرقةٌ عن الحقِّ بوجهٍ.

صدق الهمّة: هو أن يبلغ العبدُ في همَّته إلى حدٍّ لا يَملكُ معه صرفًا لقلبه عمّا التفت إليه همُّه [٤٠/ب] لأنَّه متى صدقتِ الهمَّةُ ارتفعت المهلة، وزال التصبرُ لغلبة سُلطان الهمّة عليها، ولهذا من بلغَ به صدقُ الهمَّةِ في طلب ربِّه إلى هذا الحدِّ الذي لا يصحُّ لصاحبه[٢] أن يملكَ معه التفاتًا إلى غيرِ ما يقتضيه حكمُ تلك الهمّة لانقهاره تحت غلبةِ سلطانها، كان سريعًا ما يصيرُ من أهل المحبَّة التي من بلغَ إليها اتَّصلَ بأربابِ السيرِ في درجات الارتقاء إلى مراتب الكمالات من غير نهاية. كذا في «التعريفات الفرغاني»[٣] قدس سره.

وما ورد في مبحثِ الرجاء من ضعفٍ في أهل السلوك لا يردُ على المصنّف رضي الله عنه؛ لأنَّ المُريدَ من لا يكونُ له مرادٌ في أثناء سلوكه سوى الحقِّ، وإذا بلغ إلى نهاية القربِ لا يقدحُ عليه رجاء المطالب والمقاصد؛ لأنَّه حينئذ مُريدٌ بالله تعالى، كما نطقَ به الحديثُ القدسي: «ما زال عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتَّى أُحبَّه، فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَه الذي يسمعُ

(١) الحارث بن أسد المحاسبي من أكابر الصوفية، كان عالمًا بالأصول والمعاملات، واعظًا مبكيًا، له تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة: توفي ببغداد (٢٤٣هـ).

(٢) في لطائف الإعلام: لا يصلح لصاحبه.

(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٥٨-٥٩.

به، وبصرَه الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به . . . » الحديث[١].

وحاصل العبارة قوله (وضعتها) أي ألّفتُ الرسالة.

رجاءَ منصوب على التمييز، أو على الحال، بمعنى راجيًا.

بقاء مفعول رجاء لسان الصدق اقتباس من قوله تعالى حكاية عن خليله عليه السلام ﴿وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْءَاخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤] أي جاهًا[٢] وحسن صيتٍ[٣] في الدنيا يَبقى أثرُهُ **إلى يوم الدين إلى أوان انفصال الأطيار من أقفاصها، واتصالها بروضة المشاهدة ومشافهة التكليم متعلّق إلى بقاء.**

والأوان: الحين، والجمع آونة، مثل زمان وأزمنة.

والأطيار: جمعُ طيرٍ، استعارةٌ للأرواح.

والأقفاص: جمع قفص، وهي الأبدان والمشاهدة.

قال الفرغاني قدّس سرُّه في «تعريفاته»[٤]: [المشاهدة]: هي رؤيةُ الحقِّ من غير تهمة، وتطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء ألتوحيد، وتُطلق بإزاء رؤية الحقِّ في الأشياء، وتُطلقُ بإزاء حقيقة اليقين بغير شكٍّ. وقد يُفهم من قولهم في المشاهدة بأنّها تُطلق بإزاء اليقين، هو الذي يُقال له مشاهدة، وقد يُفهم منه أنَّ اليقين قد يُقارنُ الشكَّ، وقد لا يُقارنُهُ، فعندما يرتفع الشكُّ منه يُسمّى مشاهدةً، وهذا بعيدٌ عمّا وقع اصطلاحهم عليه في معنى اليقين من كونه عبارةً عن اعتقاد أنَّ الشيءَ كذا، وأنَّه لا يكون إلاّ كذا، مع امتناع تغيّره في نفسه، ووجوب مطابقة الأمر في نفسه؛ بل إذا اعتبرنا ما فسّر به اليقين صارَ المفهومُ من قولهم المشاهدة بأنّها حقيقة اليقين من غير شكٍّ بأنّها هي اليقين نفسُه، أو بأنْ يُراد بعدم الشكِّ عدمُ المنازعة، وبهذا فرّقوا بين اليقين والمشاهدة.

فالمشاهدةُ: هي إدراكٌ بغير منازعةٍ، فهي بهذا التفسير أقوى وأَشدُّ[٥] من الإدراك

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه صفحة (١/ ٣٣، ٣٩).

(٢) في الهامش: الجاه: القدر والمنزلة.

(٣) في الهامش: الصيت الذكر الحسن.

(٤) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٠٦.

(٥) في لطائف الإعلام: أقوى وأشهر.

اليقيني، ويمثّلوا على ذلك اليقين الحاصل لمن خلا بالليل مع الميت في بيتٍ مظلم، فإنه يتيقَّنُ بقوته العاقلة كون الميّتِ لا يضرُّ ولا ينفع، مع وجود منازعةٍ حاصلة له من قوّة أُخرى هي الوهمية، قالوا: وإنّما سُمّي هذا الحصول الذي ارتفعتْ عنه المنازعة مشاهدةً، تشبيهًا له بما يُشاهد بالعين؛ فإنَّ سائر الحواس لا تخلص في إدراكها من المنازع خلوصَ حاسيّةِ البصر، فإنَّه لا يكادُ أن يجامعَها منازعٌ فيما تُدركه من مرئياتها.

وتطلق المشاهدةُ بإزاء وجود الحقّ مع فقدانك.

فالمشاهدة انتهاء؛ إذ ما بعد الله مرمى لرام[1].

والمحاضرةُ: ابتداءٌ لافتقارها [٤١] إلى البرهان، والمكاشفةُ وسطٌ بينهما. انتهى.

والمشاهدات: وهي ما يحكم فيه بالحسِّ سواءً كان من الحواسِّ الظاهرة أو الباطنة كقولنا: الشمسُ مشرقة، والنارُ مُحرقة.

والمُرادُ ههنا من روضة المشاهدة هي الجنة في دار البقاء.

والمشافهةُ: المخاطبة من فيك إلى فيه.

والتكليمُ: مصدر من كلّمه تكليمًا.

ووسيلة لكلِّ إمام[2] عارف، وعلاّم واقف ذي مشهدٍ إلهي وكشف رباني معطوف على رجاه، يعني ألَّفتُ الرسالةَ لتكون وسيلةً لكلِّ إمامٍ عارف.

والوسيلة: هي ما يُتقرَّبُ به إلى الغير.

وقيل: التوسُّل إلى الشيء برغبة أَخصَّ من الوسيلة لتضمّنها معنى الرغبة.

والإمام: مرَّ بيانه.

والعارفُ: من أشهدَهُ اللهُ الحقُّ نفسَه، وظهرت عليه الأحوال، والمعرفةُ حاله.

والعَالِمُ من أشهده اللهُ ألوهيته وذاتَه ولم يظهرْ عليه حالٌ، والعلم حاله، سيجيء تفصيلُ العارف والعالم في هذا الكتاب.

والواقفُ: أعلى رتبةً من العارف لوقوفه عند مقتضى معرفته.

---

(١) الحاشية صفحة (٧٨).

(٢) في المطبوع من المواقع: ووسيلة لحضرة كل إمام.

والكشفُ في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاطِّلاعُ، وهو يُطلق على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا.

وقيل: الكشفُ: هو ظهورُ وبيان لما يستر على بصر العبد وبصيرته بسبب عوارضِ البشرية، وكمالُهُ بحسب رفع الحجب.

والمشهد: مقام الشهود.

وصمداني: معطوفٌ على رباني، أي منسوبٌ إلى الصمد، أُدخلت الألف للتفخيم، ثم أُدخلت النون لسكون الألف كما في الربّاني[١].

والصمد: بالتحريك السيِّد؛ لأنَّه يُقصد والدائم والرفيع.

متحنث: أي متعبّد.

وصديق محدَّث بفتح الدال المشدَّة من المحادثة، وهي خطابُ الحقِّ العارفين من عالم الملك، والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى عليه السلام.

ومالك لا يملك يحتمل أن يكون مبنيًا للمفعول بمعنى مالك نفسه باستعمالها في الطاعات، ولا تملكه باستعماله في المعاصي.

ويحتملُ أن يكونَ مبنيًا للفاعل بمعنى مالك نفسه لا يملك شيئًا، لأنّها في حدِّ ذاتها هالكةٌ معدومةٌ، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

ولذلك قال: **وهالك لا يهلك**، فالهلاكُ عبارةٌ عن تحقّق مراتب الفناء.

الفناءُ عن الشهوة[٢]: يعني به سقوط الأوصاف المذمومة التي ما دامتِ النفسُ متَّصفةً بها فهي النفسُ الأمَّارة بالسوء، فإذا أخذ العبدُ في مجاهدة نفسه بنفي سفساف أخلاقها، ومواظبته على تزكية أعمالها، فإنّه ما دامتْ هذه حالته، فنفسُه لوّامة، لأنَّه لو لم يكن في قلبه بقيةٌ لما احتاج إلى المجاهدة، وهذا هو الذي يُقال له الفاني عن شهوته، وذلك لأنّه قد تركَ مذمومُ الأفعال بجوارحه [امتثالاً لأمر الشريعة] إلاّ أنَّ قلبه بعدُ ينازعُهُ إليها؛ لكونه لم يستقمْ بعدُ على الطريقة لتصفوَ أخلاقُه الباطنة.

---

(١) انظر صفحة (٥٧).

(٢) لطائف الإعلام: ٢/٢١٨.

فناء الراغب: هو الذي يفنى عن شهوته بجوارحه، ويزهدُ مع ذلك فيها بقلبه لتحقّقه بالاستقامة على [أحكام] الطريقة، وهذا ذو النفس المطمئنة.

الفاني برغبته: أي الذي يتركُ شهوةَ لذّته بجوارحه، ثم رغبَ عنها بقلبه أيضًا.

فناء المتحقّق بالحقِّ: هو المشتغل بالحقِّ عن الخلق، ومثل هذا لا يُعدُّ راغبًا عن شيءٍ إلى شيءٍ، لأنَّ الحقَّ لا يسع معه سواه، فلهذا سُمّي هذا الشخصُ بالفاني بالحقِّ عمّا سواه.

فناء أهل الوجد: فناءُ من فني بالحقِّ كما عرفته، لكنه سمّى فناءَهُ بفناء الوجد، لكون الوجدِ هو سببُ فنائه، وذلك هو الذي تكون نفسه موجودة [٤١/ب] والخلق موجودين إلاّ أنه لا علمَ له بهم ولا بنفسه، ولا إحساسَ ولا خبر، ويكون ذلك لاستهلاكه في حضرات القُرب، فهو لا يسعُهُ حينئذ إدراكه لنفسه فضلاً عن غيره من العَالمين، ومثاله كمن دخلَ على ذي سُلطانٍ عظيم، فأذهله عن نفسه وعن أهل مجلسه، بل وربَّما أذهلَهُ استعظامُ ذلك العظيم عن رؤيته له، بحيث إذا خرجَ من عنده لا يمكنه استثباته بما كان في المجلس، حتى لو سُئل عن هيئة المجلس وملابسِ أهله ورتبتهم فيه، لم يدرِ ما يقول، وكثيرًا ما يقع مثلُ هذا.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١] فإذا هنَّ[1] لم يجدنَ عند مشاهدة جمال يوسف ألمَ قطع الأيدي، وهو جمالُ صورةٍ مقيّدةٍ بتعيّن جزئي من تعينات مطلق الجمال، فما شأنك بمن شاهدَ كمال صورة الجمال المطلق عن الإطلاق والتقييد؟ فأولى ألاّ يجدَ مع مشهوده غيره، فإنه من استولى عليه سلطانُ الحقيقة لم يتّسع معها أن يشهدَ من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا، ولا رسمًا ولا ظلاً[2]، وهذا هو الذي فنيَ عن الخلق ببقائه بالحق، فيرى كلَّ ما سوى الله بالله لا بغيره.

فناء صاحب الشهود: هو أيضًا فناءُ من فني بالحقِّ، وهو ما عرفته إلا أنّه أخصُّ ههنا بهذا الاسم؛ لكونه ممّن يجدُ نفسَه وغيره من الخلق، لكنه لا يرى لهم وجودًا، إنّما يرى الوجودَ الحقَّ لله وحده، وأوّل مراتبِ هذا الفناء: فناءُ رؤية العبد لفعله: لقيامه لله على ذلك، ثم يرتقي منه إلى فناء رؤية صفاتِهِ، لقيامه بالله على ذلك، ثم يرتقي منه إلى فناء رؤيته لذاته لقيام الله عليها.

---

(١) في اللطائف: فإذا كن.

(٢) في اللطائف: ولا رسمًا ولا طللاً.

والفناء: أحدُ المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات، فنهايةُ انتهاء السائرين في منزل الفناء هو الوصولُ إلى إزالة قيد التقييد بحكم شيءٍ من التجلّيات الظاهرية والباطنية.

فناء الفناء: هو الفناءُ عن شهود هذا الفناء.

وقد يُراد بفناء الفناء البقاءُ الثاني؛ لأنّه هو المقام الذي بعد الفناء كما عرفت، فهذا الفناء هو فناءُ الفناء لا محالة.

وقد نختصرُ القولَ في الفناء بأنّه عبارة عن ذهاب تماثل العبد لاستهلاكه في حضرة القرب، بحيث يفنى عن كلِّ ما سوى مشهوده.

ويقال أيضًا: إن الفناء سقوط ملاحظة النفس ممّا التذَّتْ به لفنائها فيه عمّا سواه، فإذا بلغ ذلك الفناء إلى فنائها عن شعورها بفنائها أيضًا سُمّيت حالُها تلك بالفناء عمّا سوى المحبوب لتضمّن ذلك الفناء الفناء لا محالة، ويعبّر عنه بالمحو والمحق، وبالطمس إن كانت هذه العبارات يُقال عليه لاختلافِ الأحوال في الشدَّة والضعف، ولغير ذلك من المعاني المذكورة في الأبواب من هذا الكتاب، فإنه قد يُعبّر عن الفناء الأشدّ بالطمس، أو بالمحو، أو بالمحق، أو بأن تجعل هذه الألفاظ بإزاء مراتب الاشتداد في الترقي فيها، أو بالعكس.

فناء الوجود في الوجود: ويقال فناء الشهود في الشهود، ويُقال اتّصالُ الوجود. ومعناه فناءَ رسم الموجود في الوجود الحقِّ، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل، وهذا إنّما يكون بعد الفناء عن الفناء، كما قالوا:

فنيتُ عن الفَناءِ وعن فَنائي فَناءً في وجودِكَ عن وجودي

أو قال: فناءً في شُهودِكَ عن شُهودي.

فناء الشهود في الشهود: قد عرفت معناه في فناء الوجود في الوجود. انتهى كذا في «تعريفات الفرغاني»[1] قُدّس سرّه.

يعني هالك بالموت الإرادي لا يهلك [٤٢] أبدًا لأنه حيٌّ بحياة الباقية كما قال الشيخ رضي الله عنه في «صلواته»: وابعثني بالموتة الأولى، والولادةِ الثانية، وأحيني بالحياةِ الباقية

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٢١٨ـ ٢٢١.

في هذه الدنيا الفانية، لقوله عليه السلام: «موتوا قبل أن تموتوا»[١].

والولادة الثانية: عبارةٌ عن ولادة القلب، كما قال عيسى عليه السلام: من لم يُولد مرّتين لن يلجَ ملكوتَ السمواتِ.

وقد عرفت معنى قوله هالك لا يهلك، أي هالك، فإن من لم يكن ولا يهلك باق من لم يزل، ومن تحقّق هذا الفناء والبقاء، وهو الموصوف بقوله: **مُحدث قديمٌ بالمؤمنين رؤوف رحيم** لأنّه مُحدثٌ لتعيُّنِهِ وتقيّده بالوجود العارضي الخاصّ في المرتبة الكونية.

وقديمٌ باعتبار عينه الثانية العلمية التي ألبسها الله تعالى لباس الوجود من الوجود المطلق القديم، وإذا أُطلق الكلام أُريد كمالُه، وهو سيّدنا محمد ﷺ، كما قال تعالى في حقّه: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] ومن تابعَهُ في السلوك من أُمّتِهِ.

كما أطلعتها شمسًا مشرقة مُتعلّق بوضَعْتُها، يعني أَلَفتُ الرسالة لمّا أَلَفْتُها وجعلتها طالعةً كشمس مشرقةٍ من قبيل التشبيه البليغ.

وأبرزتها روضة مورقة عطفه على (وضعتها) أَنسب، أي وأَظهرتُ الرسالةَ كروضةٍ مورقة، أي ذات أوراق، كما يقال: أورق الشجر أخرجَ ورقه، فهو مُورق.

والروضة المُورقة هي التي أخرجتْ أوراقَها، يعني كروضةٍ مورقةٍ ومثمرةٍ من أمطار الفيوضات الإلهية.

يسعى لوميض لمعان أنوارها ويستنشق من نفحات أزهارها من فارق أوطانه وهجر إخوانه.

يُقال: ومض البرقُ: لمع لمعًا خفيًا، ولم يعترض نواحي الغيم، وبابه وعد، ووميضًا أيضًا ومضانًا بفتح الميم، وكذا أومض.

واستنشق الماء وغيرَه: أدخله في أنفه، واستنشق الريح شمَّها.

ونفح الطيب: فاح، وله نفحةٌ طيبة.

فقوله (يسعى) فعلُ مضارع، و(يستنشق) معطوف عليه من باب التنازع، و(من) موصولة

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: هو غير ثابت. وقال القاري: هو من كلام الصوفية. والمعنى: موتوا اختيارًا بترك الشهوات قبل أن تموتوا اضطرارًا بالموت الحقيقي.

فاعل يسعى، وضميره راجع إلى يستنشق على قولٍ، أو بالعكس على قولٍ، وجملة (فارق أوطانه) صلته، و(هجر إخوانه) معطوف على فارق.

ونزح عن بلاده معطوف على هجر بمعنى بَعُدَ، يُقال نزحت الدار، أي بعدت، وبابه خضعَ.

وطلب الحقّ تعالى معطوفٌ على نزح.

متجرِّدًا عن عباده حالٌ لبيان هيئة الطالب.

التجرُّدُ بُمعنى التعرّي، وتجرَّدَ للأمرِ جدَّ فيه. والمراد ههنا عزلةُ طالبِ الحقِّ عن الخلق.

فاخترق الأمصار معطوفٌ على طلب، يُقال خرق الأرضَ جاء بها، واختراقُ الرياح مرورها.

والأمصار جمع مِصر بمعنى المدينة.

ونأت به الدار معطوف على اخترق، بمعنى بعدت.

والدارُ فاعلُهُ، وضمير (به) راجع لطالب متجرّد مخترق.

وابتغى إمامًا يوصله إليه معطوف على نأت، وابتغى بمعنى طلب، يقال ابتغيتُ الشيء وتبغّيته أي طلبته، وفاعله ضميرُ الطالب.

وإمامًا مفعوله، وجملة يوصله إليه تعالى صفة إمام، أي المقتدي المرشد.

وحاجبًا يدخله عليه على الإمام، معطوف على إمام، وجملة يُدخله عليه صفةُ حاجب، والحاجب بمعنى المانع، ومنه حاجب الأمير، يُريدُ به من يكون له دليلاً على الإمام.

وهيأَ ذاته للقبول معطوف على ابتغى [٤٢/ب] بمعنى أصلح ذاته، لأنَّ التهيئة بمعنى الإصلاح، تقول: هيأتُ الشيءَ إذا أصلحته.

والقبول: هو عبارةٌ عن ترتب المقصود على الطاعة، والإجابة أعمُّ فإنّه عبارة عن قطع سؤال السائل، والقطعُ قد يكون بترتب المقصود بالسؤال، وقد يكون بمثل سمعتُ سؤالك وأنا أَقضي حاجتك.

وكان بنفسه هو المرسل والرسول معطوف على هيَّأ، أي: وكان الطالب بنفسه هو المرسل، على صيغة اسم الفاعل، والرَّسول بمعنى المفعول.

فكان نفسه داعيةً من قلبه إلى طلب معرفة ربّهِ.

الدُّعاء: الرغبة إلى الله تعالى، وعلى هذا الداعية يصير بمعنى الراغبة، والقوّة الداعية أي الخاطرةُ الراغبة.

إلى طلب معرفة ربه.

والقلبُ عند الطائفة العلية عبارةٌ عن صورة العدالة الحاصلة للروح الروحاني في أخلاقه، بحيث يصيرُ فيها على حافة الوسطِ بلا ميلٍ إلى الأطراف.

قلب الجمع والوجود: يُشيرون به إلى الإنسان الحقيقي لما عرفت من كونه هو صورةُ البرزخية الكبرى.

قلب القلب: ويُقال قلب قلب الجمع والوجود، ويعني به البرزخية الجامعة بين الوجوبِ والإمكان، يعني به الإنسان الكامل الذي به، ومن مرتبته يصلُ فيضُ الحق والمدد الذي هو [سبب] بقاء ما سوى الحقِّ إلى العالم كلِّه علوًّا وسفلاً، ولولاه من حيث برزخيته التي لولا تغاير الطرفين لما قبل شيء من العالم المدد الإلهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط بين الحقِّ والخلق بدون وسيطه[١]. كذا في «تعريفات الفرغاني»[٢].

وقيل في تعريفه[٣]: القلب لطيفةٌ ربّانية، لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المُودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلّق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، ويُسمّيها الحكيم النفس الناطقة، والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركّبة، وهي المدرك، والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب.

وقيل: القلبُ جوهرٌ نورانيٌّ مجرّد، يتوسّط بين الروح والنفس، وهو الذي يتحقّق به الإنسانية، ويسمّيه الحكيم النفس الناطقة، والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركبه، فظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثّله في القرآن بالزجاجة والكوكب الدري، والروح بالمصباح في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: ٣٥] والشجرةُ هي النفس، والمشكاةُ البدنُ، وهو

---

(١) في اللطائف: بدون وسطيته.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٣٥ـ ٢٣٦.

(٣) التعريفات: ٢٢٩.

المتوسّط في الوجود، ومراتب التنزلات بمثابة اللوح المحفوظ في العالم.

وقال بعضُهم: إن للقلب وجهين أحدهما ما يلي النفس، ويقال له الصدر. والثاني ما يلي الروح، ويقال له الفؤاد. وكمال النفس والروح بالقلبِ فهما عاشقاه، ذلك طبعًا واستعدادًا، فيجذبُه كلُّ واحدٍ منهما إليه ليحصل كماله، وهو يتقلّب بينهما، ولهذا يُسمّى قلبًا، فيكون مائلاً إلى الروح تارةً، وإلى النفس أُخرى، فإن جذبه الروح، واستأنسه الشرح، وصار سعيدًا، وله الدرجة العلا. وإن جذبته النفسُ فاستأنس هو إلى مقامها، وصار شقيًّا، وله الدرجة السُّفلى. فالقلبُ قد ينوّر [٤٣] بأنوار الروح، وقد ينكدرُ بأكدار النفس، والروح مؤثّر فاعلٌ، والنفسُ متأثّرٌ منفصلة، وقد يفيد الروح والنفس بالكلّيتين، فيكون القلبُ أيضًا كليًّا، فيكون آدمُ مظهرَ الروحِ الكلّي، وحواءُ مظهرَ النفس الكلّية، وأولادهما بأفعالهم من حيث الكلِّ مظهرٌ للقلب الكلي وأحدية جمعه، ويفيدان بالجزئيتين كما في كلِّ فردٍ من أفراد الإنسان، وقلبه حقيقة ذلك الفرد التي فصلت تنزل الروح إلى رتبةٍ قريبة من النفس. انتهى.

فذلك الطالب الموصوف هو الابن الطاهر النقي عمّا يجبُ طهارته ونقايته من الأفعال والأقوال والأخلاق والأحوال.

الزاهد الفاضل السري أي النفيس.

مطلب الزهد

قال الفرغاني[١] قُدّس سرّه: الزهدُ هو إسقاط الرغبة في الشيءِ بالكلّية. هذا التعريف المذكور للزُّهد هو ما تُشير إليه الطائفة.

وقال غيرُهم: الزهدُ إمساك النفس عن اشتغالها بملاذّ البدن وقراه[٢] إلاّ بحسب ضرورةٍ تامّةٍ.

وإنّما عدلتِ الطائفةُ عن هذه العبارة لأنّهم لا يعدُّون مجرّد الترك زهدًا؛ لأنَّ التاركَ للشيءِ عندما يتركه بجوارحه، ربَّما كان مَشغوفًا به بقلبه، فلا يكونُ ممّن سقطت رغبتُه فيه بالكلّية.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/٥٠٨.

(٢) في لطائف الإعلام: البدن وقواه.

وعلى كلٍّ من التفسيرين فإنَّ الزُّهد يزيدُ على القناعة [بترك كثير من الكفاية] لكون القناعة وقوفًا عند الكفاية، أو وقوفًا مع ما حضر.

وقال الرئيس في «الإشارات»[١]: المُعرض عن متاع الدنيا وطيِّباتها يختصُّ باسم الزاهد.

ثم قسّم هذا الإعراض على قسمين:

فإنَّ بعض المُعرضين إنَّما أَعرضَ معاملةً ما، كأنْ يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة. قال: وهذا هو الغرض من الزهد عند غيرِ العارف.

وأمّا القسم الثاني: فهو زهدُ العارفين، وهو أنَّ العارف لا يكون إعراضه عن متاع الدنيا وطيِّباتها لذلك الغرض؛ بل لغرضين آخرين أَحدُهما في حالة التوجّه إلى ربّه. وثانيهما عند رجوعه من عنده.

أما ما هو له عندما يتوجّه إلى الحقِّ، فإنّه حينئذ يُعرضُ عن كلِّ ما سواه تنزيهًا لسيره[٢] عن الاشتغال بربّه.

وأما ما هو [له] عندما يرجع من الحقِّ إلى الخلق فهو أنّه يُعرض عمّا سوى الحقِّ من جهة أنه يعرض[٣] بالحقِّ عن الباطل.

وزهد العامة: التنزُّه عن الشُّبهات بعد ترك الحرام حذرًا من المنقصة[٤]، كراهةَ مساواة الفسّاق.

زهد أهل الإرادة: النزاهة عن الفضول بترك ما زاد عمّا تحصل به المسكة، وبقاء الرمق لقدرِ البلاغ من القوت اغتنامًا للفراغ إلى عمارة الوقت، والتحلّي بحلية الأنبياء والصدّيقين.

زهد خاصّة الخاصة: هو إعراضهم عن كلِّ ما سوى الله من الأغراض، والأعراض الظاهرة أولاً والباطنة ثانيًا، وعن كلِّ ما هو غير ثالثًا.

واعلم أنَّ الزهدَ يتضمّنُ الرجاء والرغبة والتبتّل.

---

(١) الرئيس هو الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفي ٤٢٨هـ. وكتابه: «الإشارات والتنبيهات».

(٢) في اللطائف: تنزيهًا لسرّه.

(٣) في اللطائف: أنه تكبر بالحق.

(٤) في اللطائف: حذرًا عن المعتبة، وأنفة من الغصة، كراهة.

الزهد في الزهد: معناه استحقارُك لما زهدتَ فيه، ولهذا كان الزهدُ في الدنيا سيئةً في نظر الخواص؛ فإنَّ ما سوى الحق تعالى أيُّ شيءٍ هو حتى يُزهد فيه أو عنه؟ ومن تحقَّق بهذا النظر استوتْ عنده الحادثات، لتحقّقه شمول إرادة الحق لجميع المرادات، ولقد أحسن القائل[١]:

إذا زهّدتني في الهوى خَشيةَ الرَّدى ... جَلَتْ ليَ عن وجهٍ يُزهدُ في الزُّهدِ

أي [٤٣/ب] إذا زهّدتني فيما تهواه نفسي لخيفتي ممّا تَوعَّدنني، فإنّما ذلك حالي ما دمت غيرَ ذاهبٍ عن شهود الاكتساب بالشخوص إلى وادي الحقائق، أمّا إذ ما جلت لي عن وجهه، فعاينت شمولَ إرادتها لكلِّ المرادات، وجمعها لفرقِ الشتات زهّدني رؤيةُ ذلك الوجه المتجلّي عن الزُّهد فيما زهدتُ فيه، وعن رؤية زهدي، أو رؤيتي زاهدًا لاضمحلال الكلِّ في أحدية الجمع عندما يتحقَّق الوصول بفناء الرسوم، وتلاشي الغير في العين. انتهى[٢].

أبو محمد عبد الله بدر بن عبد الله الحبشي الحرَّاني اليمني[٣] على منهج القويم.

الحرَّان بالفتح والتَّشديد بمعنى عطشان، واسمُ موضعٍ في جزيرة العرب[٤].

النَّهج بوزن الفَلس، والمنهج بوزن المَذهب، والمنهاج الطريق الواضح، ونهج الطريق: أبانه وأوضحه، ونهجه. والقويم: بمعنى المستقيم أيضًا: سلكة، وبابهما قطع.

يقال: قوّمَ الشيءَ تقويمًا، فهو قويم أي مُستقيم.

لمّا وقف لي البدر الحبشي ـ وفّقه الله وسدّده توفيقَ الصدّيقين جملة معترضة دعائية.

موقف تعليم أي محلّ وقوف تعليم علوم الظاهرة والباطنة.

وسألني إيضاحَ طريق ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩] أي سالم عن الشُّكوك

---

(١) البيت لأبي تمام، الديوان.

(٢) لطائف الإشارات ١/ ٥٠٨ـ ٥١١.

(٣) هو أبو الضياء أبو عبد الله بدر بن عبد الله الحبشي الحرّاني اليمني: من تلاميذ ابن عربي، ومرافقيه، صحبه ثلاثًا وعشرين سنة، مات بمَلَطْيَة بلدة من بلاد الروم تتاخم الشام، كان ابن عربي يدعوه بولدنا. وكان يحثُّ أُستاذه ومربّيه ابن عربي على التأليف، فألّفَ له شرحَ ديوانه، ومواقع النجوم هذا، أهدى إليه ابن عربي كتابه الفتوحات. انظر الدرة الفاخرة (٤٣) والفتوحات المكية ١/ ١٠، وطبقات المناوي الصغرى ٢٣٢.

(٤) حرّان: مدينة عظيمة مشهورة من جزيرة أقور، وهي قصبة ديارمُضر، بينها وبين الرُّها يوم، وبين الرقة يومان. وهي على طريق الموصل والشام والروم. معجم البلدان.

والظُّنون والوسواس، وعن الميلِ إلى ما سوى الحقِّ، وهو طريق المكمّلين من الأنبياء العظام والأولياء الكرام عليهم السلام.

مطلب الطريق

والطريق: عبارةٌ عن مراسم الله تعالى المشروعة التي لا رخصةَ فيها.

وقيل: الطريقُ: وهو ما يُمكن التوصّل بصحيح النظر فيه، وهو تعريفُ أهل النظر.

وقال في «الفتوحات»[1]: الطريق عندهم عبارةٌ عن مراسم الحقِّ المشروعة التي لا رخصةَ فيها [من] عزائم ورخص في أماكنها؛ فإنَّ الرُّخص في أماكنها لا يأتيها إلاّ ذو عزيمةٍ، فإنَّ كثيرًا من أهل الطريق لا يقول بالرخص، وهو غلطٌ.

والطريقةُ هي السير المختصَّة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقّي في المقامات.

وقيل: الطريقة في عرفهم هي الخصالُ والسير المستنبطُ من أسرار الشريعة المختصّة بالسائرين إلى الله، وفي الله، وبالله، ويقال: الحكمة المنطوق بها أيضًا.

منح[2] **الله الكلَّ سرائرَ** جمع سريرة، بمعنى السرِّ، والسرائر بمعنى الأسرار، أي أسرار **هذا الكتاب** دعاءٌ للكلِّ.

المنح بمعنى العطاء، والمِنحةُ بالكسر اسمُهُ بمعنى العطية **بفضله العظيم** متعلّقٌ بمنح، والباءُ للتوسُّل والاستعانة.

وها نحن نشرع في الغرض المقصود إن شاء الله تعالى بعد باب تقدّمه في سبب هذا التأليف وبرنامجه وعلى الله الهداية إلى الصراط المستقيم.

أي لزمنا إلى الله تفويض الهداية إلى الصراط المستقيم، كما أنَّ في قولنا: وعلى الله توكَّلنا، أي لزمنا تفويض أمرنا إليه، وكذا توكّلتُ على الله، واللفظُ قد يخرجُ بشهرته في الاستعمال في شيءٍ عن مراعاة أصل المعنى، فقد خرجَ لفظُهُ (على) فيهما عن معنى الاستعلاء لاشتهار استعماله بمعنى لزوم التفويض إلى الله، وعلى هذا المنوال قوله: ﴿ كَانَ

---

(١) الفتوحات المكية ٢/ ١٣٣ـ ١٣٤.

(٢) في المطبوع من مواقع النجوم: فتح الله.

عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١] أي كان واجبَ الوقوع بمقتضى وعده الصادق تعالى عن استعلاء شيء عليه.

والهداية الدِّلالة على ما يُوصل إلى المطلوب.

وقيل: هي سلوكُ طريقٍ يُوصل إلى المطلوب.

وفي «الكليات»[(١)]: الهداية هي عند أهل الحقّ الدِّلالة على طريق مَنْ شأنُهُ الإيصال، سواءٌ حصل الوصول بالفعل وقت [٤٤] الاهتداء، أو لم يحصل.

وتتضمّن معاني بعضها يقتضي التعديةُ بنفسه، وبعضُها باللام، وبعضها بـ(إلى)، وذلك بحيث[(٢)] اشتمالها على إرادة الطريق والإشارة إليها وتلويح السالك لها، فبملاحظة الإرادة يتعدّى بنفسه، وبملاحظة الإشارة يتعدّى بـ(إلى)، وبملاحظة التلويح يتعدّى باللام، وفي حذف أداة التعدية إخراجٌ له مخرج المتعدّي إلى المفعولين بالذات.

في «الأساس» يقال: هداه للسبيل، وإلى السبيل، والسبيل هدايةً وهدًى، وظاهرُهُ عدم الفرق بين المتعدّي بنفسه وبحرف، والفرق ظاهرٌ، فإنّ: هداه لكذا، أو إلى كذا إنّما يُقال إذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية إليه، وهداه كذا إنّما يُقال لمن يكون فيه، فيزداد ويثبت، ولمن لا يكون فيه فيصل.

وفي ابن الهُمَام: هداه إلى الطريق إذا أعلمه أنَّ الطريقَ في ناحيةِ كذا، وهداه للطريق إذا ذهبَ به إلى رأس الطريق، وهداه الطريق إذ أدخله فيه وسار معه حتى بلغا المقصد.

ثم إنَّ فعل الهداية متى عُدّي بـ(إلى) تضمّن الإيصال إلى الغاية المطلوبة، فأتي بحرف الغاية، ومتى عُدّي باللام تضمّن التخصيص بالشيءِ المطلوب، فأتي باللام الدالة[(٣)] على الاختصاص والتعيين، وإذا عُدّي بنفسه تضمّن المعنى الجامع لذلك كلّه، وهو التعريف والبيان والإلهام.

---

(١) الكليّات ٥/ ٦٥، ٦٧.

(٢) في الكليات: بحسب اشتمالها.

(٣) في الكليات ٥/ ٦٧: باللام الداخلة.

باب في السبب في تأليف هذا الكتاب وبرنامجه

البرنامج مُعرَّبٌ، فارسيٌّ أَصله برنامه بمعنى عنوان الكتاب ومقدّمته.

لما شاء الحقُّ سبحانه وتعالى أن يُبرز هذا الكتاب الكريم الموسوم بـ«مواقع النجوم» **إلى وجوده** أي وجوده الظاهر في المراتب الكونية، وهو ظهوره في مرتبة الأرواح والمثال والحسّ المُسمّى كلّ تعيّن منها من الوجود خلقًا وغير لا محالة، فمعنى الوجود في تلك المراتب صُورة كلّ تعيّن منه نفسها ومثلها موجود روحانيًا أو مثاليًا أو حسيًّا يعني لمّا أرادَ أن يظهرَ هذا الكتاب إلى خلقه الذي ليس موجودًا بغير وجوده.

ولذلك قال: **ويتحف خلقَه بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته في خزائن جوده تعالى.**

ويتحف من الإتحاف، بمعنى إعطاء التحفة، معطوف على يبرز، وإرجاع ضمير لطائفه وبركاته إلى الحقِّ وإلى الوجود سواء.

على يدي من شاء من عبيده يتعلّق على سبيل البدل بيبرز ويتحف.

والجود صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ، فلو ذهبَ ذاهبٌ أنّه كناية من غير أهله، أو من أهله لغرض دنيوي، أو أُخروي لا يكون جودًا **حرك خاطري** جواب لما شاء.

إلى إنضاء المطية[1] أي إلى إذهاب المركب الصّالح للركوب، سُمّيت بذلك، لأنّه يركب مطاها، وهو ظهرها، وجمعه المطايا.

من مرسيه ابتداء إنضاء المطية منها، وهي بلدةٌ بالمغرب.

إلى المرية كغنية انتهاؤه، وهي بلدةٌ بالأندلس، وموضع آخر به، وقريةٌ بين واسط والبصرة.

فامتطيت الرّحال: أي عقيب تحريك خاطري إلى ذلك، اتّخذتُ المطية للرحلة، والرحال جمع رحل، وهو رحل البعير، والرحل أيضًا مسكنُ الرجل وما يَستصحبه من الأثاث.

وأخذت أي شرعتُ.

---

١) جاء في الهامش: النَّضو: بالكسر بمعنى الذهاب، ونضا السهم أي مضى. ونضا الفرس: سبق. ونضوت البلاد: أي قطعتها، ونضا سيفه: سله. ونضوت ثوبي: أي ألقيته عنّي.

في الترحال مصدرٌ كالتلعاب والتذكار صيغةُ مبالغة [٤٤/ب].

مرافقًا أطهر عصبةٍ أي جماعة من الرجال بين العشرة إلى الأربعين، حالٌ من فاعل أخذت.

وأكرم فتيةٍ معطوف على أطهر، والفتيةُ جمع الفتى بالقصر، وهو الشابُّ والسخي الكريم.

سنة خمس وتسعين وخمس مئة، فلما وصلتها أي المَرِيَّةِ.

لأقضي أمورًا أَمَّلْتُها الأمل هو ما تقيد بالأسباب، والأمنية ما تجرّدت عنها.

تلقاني رمضان المعظم هلاله هلال رمضان بدل البعض من رمضان، يعني تلقاني هلال رمضان المعظّم.

وصافحني على مسامرته بها أي في المَرِيَّة.

إلى أوان انفصاله أي إلى وقت انفصال هلاله، وهي بعد ثلاث ليالٍ؛ لأنَّه حينئذ يُسمّى قمرًا لا هلالاً، والمصافحةُ الأخذ باليد، وههنا صافحني بمعنى واجهني على مسامرته، أي محادثته بالليل، لأنَّ معنى المسامرة الحديث بالليل.

فألقيت بها أي في المرية.

عصا التسيار مصدر كالترحال من السير، يعني أَقمت فيها.

وأخذت أي شرعت.

في الذكر والاستغفار الذِّكر[1] على العموم: هو ما يتقرَّبُ به [عامة] أهل الإيمان من ذكر الله عز وجل إمّا بكلمة الشهادة، وهي كلمةُ لا إله إلا الله وإمّا غيرها من التسبيحات والأدعية والأذكار.

ذكر الخصوص: هو الذكر الذي يكون من تلقين الشيخ المرشد لذكرٍ معيّن. أمّا كلمةُ لا إله إلا الله أو غيرها، وذلك لإزالةِ قيدٍ أو حجابٍ معيّن يرشدُ إلى إزالته شيخٌ عارف بأدواء النفوس، لكون تلقينه لذلك الذكر أَقوى [أثرًا] في إزالة ظُلمة الحجب عندما تكون الملازمةُ لذلك الذكر عن حضورٍ يدفع كلَّ خاطرٍ، حتى خاطر الحق أيضًا، ويمنعُ كلَّ تفرقةٍ تخطر

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٦٨.

بالبال [ويجعل الهمَّ همًّا واحدًا بحيث لا يخطر بالبال] غير المذكور، متوجِّهًا إليه بتوجّه ساذج عن العقائد المقيّدة؛ بل على اعتقاد ما يعلم الحقُّ نفسه [بنفسه] في نفسه، ويعلم كلّ شيء، وعلى ما تعلّمه رسله وتفهّمه عنه، بحيث لا يدخلُ خلوةَ الذكر إلاّ وهو خالٍ عن كلّ معتقدٍ سوى الإيمان بما جاء من عند الله على مُراد الله، وبما أخبر به رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ.

الذكر الظاهر: يعني به ذكر اللسان الذي بمداومته يحصلُ الخلاص من الغفلة والنسيان.

الذكر الخفي: هو الذكر بالجَنان مع سكون اللسان.

ذكر السرّ: هو ما يتجلّى له من الواردات.

الذكرُ الشامل: يعني به استعمال الظاهر والباطن فيما يُقرّب من الله عزّ وجل، بحيث يكون اللّسانُ مشغولاً بالذكر، والجوارحُ بالطاعات، والقلب بالواردات.

الذكر الأكبر: يعني به ما وقعت الإشارة إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] والمُراد به كمالُ المعرفة والطاعة، قال عليه السلام: «أنا أعرفُكم بالله وأَتقاكم له»[١] فمن كانَ في معرفته وطاعته على هذا الحدّ فهو صاحبُ الذكر الأكبر.

الذكر الأرفع: هو الذكر الأكبر، لأنّه أَرفعُ الأذكار كما عرفت، ويُسمّى الذكر المرفوع أيضًا، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤] فإنه تعالى رفعَهُ بذكره وطاعته إلى مرتبةٍ في الذكر لا يَعلوها غيرُه من الخلائق.

الذكر المرفوع: هو الأرفع كما عرفت، وقد يعني بالذكر المرفوع ذكر الحقّ لعبده جزاءً له على ذكره لربه، كما جاء في «الكلمات القدسية»: أنه تعالى [٤٥] يقول «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خيرٍ منهم»[٢] وعلى هذا حملوا معنى قوله

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٠٠ (٦٠٧): قال السخاوي في المقاصد: قال: شيخنا: صحيح، وقد ترجم البخاري في صحيحه بقوله: «أنا أعلمكم بالله» وأورد في الباب عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم، أمرهم من الأعمال بما يطيقون، قالوا: لسنا كهيئتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر. فيغضب حتى يُعرف الغضب في وجهه، ثم يقول: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا» ولفظ ترجمة البخاري لأبي ذر: «أنا أعرفكم بالله» وكأنه مذكورٌ بالمعنى.

(٢) روى البخاري في صحيحه (٧٥٣٦ و٧٥٣٧) في التوحيد، باب ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه و(٧٤٠٥) ومسلم (٢٦٧٥) في الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله، والترمذي (٣٦٠٣) عن=

تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤] وذلك من باب الإشارة لا من طريق التفسير، ثم إنّ في قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] إشارةً إلى رفع ذكره ﷺ بمعنييه، أعني: بمعنى إضافة الذكر إلى العبد، وبمعنى إضافته إلى الربِّ عزَّ شأنه، فإنّه عليه السلام ذكر اللهَ ذكرًا عن حضورٍ وعرفان وإخلاص ومراقبةٍ لا يصحُّ لأحدٍ من العبيد [أن يذكر الله] بمثل ذلك الذكر [فذكر اللهُ نبيه ذكرًا لم يذكر أحدًا من العبيد بمثل ذلك الذكر] فضلاً أن يذكرَ أحدًا بما هو أرفع منه.

وقيل الذِّكر المرفوع: ذكرُ مَنْ فني عن خلقيته وبقي بحقيقته بحيث صارَ لسان حقٍّ ذاكرًا للحقِّ به.

الذكر الحقيقي: يعني به الذكر المنسوب إلى الذاكر بالحقيقة، فإنّه لمّا كانت الأفعال كلُّها إنَّما هي منسوبة إلى تخليق الحقِّ حقيقةً لا إلى العبد، كذلك صارَ الذِّكر الحقيقيُّ إنَّما هو الذكر المنسوب إلى الحقِّ لا إلى العبد، لأن الذكر المنسوبَ إلى العبد ليس له هذه النسبة الحقيقية، فإذن ذكرُ العبد ليس هو الذكرَ الحقيقي، وقد عرفتَ أنَّ الأمر كذلك في هذا المعنى وغيره من جميع ما يُضاف إلى الحقِّ والخلق في باب التسمية الحقيقية والمجازية. كذا في «تعريفات الفرغاني»[1] قُدِّس سره.

وكان لي أكرمَ جليسٍ، وأحسنَ أنيس يعني كان لي ذلك الذكرُ أو المذكور أكرمَ جليسٍ، كما وردَ في الحديث القدسي «أنا جليسُ من ذكرني»[2] وأحسن أنيس هو.

فبينما أنا أتبتَّلُ وأتخشَّعُ: (بين)[3]: كلمة تنصيف وتشريك، حقُّها أن تضافَ إلى أكثرِ من

= أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرّب إليَّ شبرًا تقرّبت إليه ذراعًا، وإن تقرّب إليَّ ذراعًا اقتربت منه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة».

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٦٨ـ ٤٧٠.

(٢) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٠١ (٦١١): رواه الديلمي بلا سند عن عائشة مرفوعًا، وعند البيهقي في الشعب عن أبي بن كعب قال: قال موسى عليه السلام: يا رب، أقريب أنت فأناجيك؟ أو بعيد فأناديك؟ فقيل له: يا موسى، أنا جليس من ذكرني. وعند البيهقي أيضًا أن أبا أسامة قال لمحمد بن النضر: أما تستوحش من طول الجلوس في البيت؟ فقال: ما لي أستوحش وهو يقول: أنا جليس من ذكرني.

(٣) مادة (بين) من الكليات ١/ ٤٠١ـ ٤٠٣.

واحدٍ، وإذا أُضيف إلى الزمان كان ظرفَ زمانٍ: آتيك بين الظهر والعصر. وإذا أُضيف إلى المكان كان ظرفَ مكانٍ، تقول: داري بين دارك والمسجد، ولا تُضاف إلى ما يقتضي معنى الوحدة إلاّ إذا كُرِّرَ، نحو ﴿فَٱجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا﴾ [طه: ٥٨].

ولا يدخل الضَّمُّ على (بين) بحالٍ إلاّ إذا عنى بالبين الوصل، وتقول: بينا أنا جالس جاء عَمرو، وليس بدخول (إذ) ههنا معنىً، وما وقع في الأحاديث فمحمولٌ على زيادة الرواة، وأجازوا ذلك في بينما، واعتذروا بأن (ما) ضُمّت إلى (بين) فغيَّرت حكمَها كما أنَّ (رُبَّ) لا يليها إلاّ الاسم، وإذا زيدت فيها (ما) وليها الفعل.

وبينما ظرفُ لمتوسطٍ في زمان أو مكان بحسب المضاف إليه، فإذا قُصد إضافة (بين) إلى أوقاتٍ مُضافة إلى جملةٍ حُذفت الأوقات وعوّض عنها الألف أو (ما) منصوب المحلّ، والعامل فيه معنى المفاجأة التي تضمَّنته (إذ) كما هو ههنا.

والتبتُّل الانقطاع عن الدنيا إلى الله تعالى، وكذا التبتيل، ومنه قوله تعالى ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨].

والخشوع الخضوع والتواصل، والتخشّع تكلّف الخشوع.

في بيوت أذن الله أن ترفع وقد أقمر هلاله ظرف مكان، اقتباسٌ من قوله تعالى ﴿فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ ۞ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٦ـ٣٧].

وقد أقمر هلالُ رمضان أي حال كونه قمرًا بعد ثلاث ليال.

وفاز بما مضى من أيامه أي من أيام رمضان ولياليه **رجاله**.

فاز بمعنى سعد ونجا.

إذا أرسل إليَّ سبحانه رسول إلهامه. الإلهام[١] يعنون به العلمَ الربّاني الواردَ على القلب مُنصبغًا بحكم الحال الغالب والحاكم [٤٥/ب] عليه حينئذ، وهو سابعُ منزلٍ من منازل [قسم] الأودية، ويُطلقون الإلهام على الخاطر الملكي.

والإلهام الذاتي: يعنون به علومًا ذاتية حاصلة عن إخبارٍ من الحقِّ بلا واسطة غير وغيريّة بين المخبر والمخبر له. اهـ.

---

(١) مصدر المادة من لطائف الإعلام ١/ ٢٣٢.

وقال بعضُهم: الإلهام ما يُلقى في الروح بطريقِ الفيضِ.

وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علمٍ، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلالٍ بآية، ولا نظرٍ في حجّةٍ، وهو ليس بحجّة عند العلماء إلاّ عند الصوفيين[١].

وقيل: الإلهام هو اطّلاعُ الأسرار الغيبية بعين البصيرة في عالم المثال بلا شكٍّ اطّلاعًا غيبيًا إمّا بالإلقاء في القلب، أو انبعاث الروح الأمين في الروع أمّا الهتفُ والمشافهة.

ثم أردفه أي اتبع الحق سبحانه وتعالى ذلك الإلهام.

مؤيدًا بما أوحى للابن التقيّ في منامه. والمراد من الابن التقي هو البدر الحبشي.

الوحي: في «القاموس» الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكلُّ ما أَلقيتَهُ إلى غيرك، والصوتُ يكون في الناس وغيرهم كالوحى والوَحَاء، والجمع وحيٌ، وأَوحى إليه بعثه وألهمه وأوحى نفسُه: [وقع فيها خوف].

وفي «الكليات»[٢]: الوحي هو الكلامُ [الخفي] يدرك بسرعة ليس في ذاته مركبًا من حروف مقطعة تتوقّف على تموجات متعاقبة. [و] في «الأنوار»[٣] أنَّ موسى عليه السلام تلقّى من ربّه كلامًا تلقّيًا روحانيًا، ثم تمثّل ذلك الكلام لبدنه، وانتقل إلى الحسِّ المشترك، فانتقشَ به من غير اختصاصٍ بعضوٍ وجهة. وهو كما نصَّ الله عليه على ثلاثةٍ بلا واسطة؛ بل يخلقُ الله في قلب المُوحى إليه علمًا ضروريًا بإدراك ما شاء الله إدراكه من الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وهذه حالةٌ محمدية ليلةَ الإسراء على مذهب طائفةٍ، أو بواسطةِ خلق الأصوات في بعض الأجسام كحال موسى عليه السلام، أو بإرسالِ مَلَكٍ وما يدركه[٤] الملك من النوع الأول، وهذا غالبُ أحوال الأنبياء، وإلى الأوّل الإشارة بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] وإلى الثاني بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] وإلى الثالث بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى: ٥١].

وملخص ما قاله أبو علي في بعض «رسالته»[٥] هو أنَّ وصفه تعالى بكونه متكلِّمًا لا يرجع

---

(١) من قوله: (وقال بعضهم) إلى هنا من التعريفات ٥١.

(٢) الكليات ٥/ ٣٥. وما بين معقوفين مستدرك منه.

(٣) أنوار التنزيل للبيضاوي.

(٤) في الأصل: وما يدرك الملك.

(٥) المثبت في الكليات: الرسالة العرشية.

إلى ترديد العبارات، ولا أحاديث النفس والفكر المختلفة التي صارتِ العبارات دلائل عليها؛ بل فيضان العلوم منه تعالى على لوحِ قلب النبيِّ عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبّر عنه بالعقل الفعَّال والملك المقرَّب، فيتلقّى النبيُّ عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم، ويتصوّرها بصور الحروف والأشكال المختلفة، وتجدُ لوحَ الحسِّ فارغًا، فتنقش تلك العباراتُ والصور فيه، فيسمع منها كلامًا منظومًا، ويرى شخصًا بشريًا، فيتصوّر في نفسه الصافية صورة الملقى، والملقى كما يتصوّر في المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارةً يعبّر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية، وتارة بعبارة العرب، فالمصدرُ واحدٌ، والمظهر متعدِّد، فذلك هو سماعُ الملائكة ورؤيتها وكلُّ ما عبّر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصورّ فذلك هو آياتُ الكتاب، وكلُّ ما عبّر عنه بعبارة نفسه فذلك هو إخبارُ النبوة، فلا يرجعُ هذا إلى خيالٍ بذهن محسوس مشاهد، لأنَّ الحسَّ تارةً يتلقّى المحسوسات من الحواس الظاهرة [٤٦] وتارةً يتلقَّاها من المشاعر الباطنة، فنحن نرى الأشياء بواسطة الحسِّ، والنبيُّ يرى الأشياءَ بواسطة قوى الباطنة، ونحن نرى ثم نعلم، والنبيُّ يعلمُ ثم يرى. انتهى.

والوحي ههنا للابن التقي عبارة عن الرؤيا في منامه.

فوافق المنام الإلهام يعني وافق منامه الإلهام.

ونظم الإلهام عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظام عقَدَ الحبلَ والبيعَ والعهدَ فانعقد، والعُقدة بالضَّم موضعُ العقد، والعِقد بالكسر القلادة التي في العنق.

وأبدع اسم تفضيل من البديع، وهو في اللغة بمعنى أمر عجيب، وإحداث الشيء بلا مثال، يقال: أبدع الشيءَ أي اخترعَهُ لا على مثالٍ، والله تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ١١٧] أي مبدعهما، وكان هذا الكتاب على أبدع نظام؛ لأنَّه ليس مَسبوقًا بالمثل.

النظام خيطٌ يُنظم به لؤلؤ ونحوه، ومصدر نظم اللؤلؤ نظمًا ونظامًا ألّفه وجمعه في سلكٍ، فانتظم.

وعلمت عطف على وافق.

عند ذلك الموافقة أنّي بجملته مفعول (علمتُ) ساد مسدَّ مفعولين.

كما ذكرته آنفًا من شاء من عباده في إبراز هذا الكتاب وإيجاده كما قال في أول سبب التأليف لما شاء الحق تعالى إبراز هذا الكتاب إلى قوله على يدي من شاء من عبيده، وإني

لخازن على هذه المعالم معطوف على (أنّي) كما ذكرته، والمعالم جمع معلم، وهو أثرٌ يستدل به على الطريق، يعني أنّي حافظٌ على هذه الآثار المندرجة في هذه الكتاب، التي يستدلُ بها على الطريقة المحمدية.

ومتحكّم في هذه المراسم: معطوف على خازن.

والحُكم بالضَّم القضاء، وجمعه أَحكام، وقد حكم عليه بالأمر حُكمًا وحُكومة، وحكّمه في الأمر تحكيمًا أمره أن يحكمَ، وتحكّم جار فيه حكمه.

والمراسم: كالمعالم، جمع رسمٍ على غير القياس كالمحاسن جمعه حسن بمعنى الآثار.

فنفث في روعي أي قلبي روحه القدسي، وطلعَ بأفق سماءِ همَّتي بدرهُ الندسي.

النفث شبيهٌ بالنفخ، وهو أقلُّ من التفل.

والرُّوع بالضَّم القلب والعقل، وفي الحديث «أنَّ رُوحَ الأمين نَفَثَ في رُوعي»(١).

وضمير بدره راجعٌ إلى بدر الحبشيِّ، وضمير بدره راجعٌ إلى روحه.

والقدسي منسوبٌ إلى القدس، وهو الطُّهر.

والنَّدسي منسوب إلى النَّدس بمعنى الطعن، والرجلُ السريع الاستماع للصوتِ الخفي، والفهم كالندس كعضد وكتف.

فانبعث الروح العقلي لتصنيفه. أي فبعث اللهُ الروحَ المنسوب إلى العقل الأوّل، فانبعثَ الرُّوحُ العقلي لتصنيف هذا الكتاب. مرَّ تفصيل الروح العقلي في حاشية تعريفاتِ الأرواح.

والصنف النَّوعُ، والضرب، وفتح الصَّاد فيه لغة، وتصنيفُ الشيء جعله أصنافًا، وتمييزُ بعضها من بعض.

---

(١) قال أنس بن مالك: إن رسول الله ﷺ قال: «إن روح القدس نفث في روعي أنه: لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها» رواه أبو نعيم في الحلية ١٠/ ٢٧ من حديث أبي أمامة، وابن حبان، والحاكم، وابن ماجه من حديث جابر، والحاكم من حديث ابن مسعود، والبزار من حديث حذيفة، وابن حبان والبزار والطبراني عن أبي الدرداء، وأبو يعلى عن أبي هريرة. وهو حديث صحيح.
قال ابن الأثير في تفسيره للحديث (٧٥٨٦) من كتابه جامع الأصول: (روح القدس) اسم جبريل. و(نفث في روعي): النفث: النفخ بالفم، والروع: النفس. يقول: نفث في رُوعي: أي ألقى في قلبي، وأوقع في نفسي وألهمني.

وتوفرت أي تكثَّرت دواعيه أي دواعي الروح العقلي، جمع داعية، يعني تكثَّرت خواطرُ الروح العقلي الداعية **لتأليفه** أي تأليف هذا الكتاب.

والتألّف والتأليف جعلُ الأشياء الكثيرة بحيثُ يُطلق عليها الاسم الواحد، سواء كان لبعضٍ أجزائه نسبةٌ إلى البعض بالتقدّم والتأخر أم لا، فعلى هذا يكون التأليفُ أَعمَّ من الترتيب.

وفي «الكليات»[1]: التأليف هو جمع الأشياء المتناسبة، من الألفة، وهو حقيقةٌ في الأجسام ومجازٌ في الحروف. والتنظيمُ من نظم الجواهر، وفيه جودة التركيب، والتأليف بالنسبة [٤٦/ب] إلى [الحروف لتصير كلمات، والتنظيم بالنسبة إلى] الكلمات لتصير جملاً. والتركيبُ ضمُّ الأشياء مؤتلفةً كانت أو لا، مرتّبةَ الوضع أو لا، فالمركّب أعمُّ من المؤلف، والمرتَّبُ مطلقًا. والترتيب أعمُّ مُطلقًا من التنضيد؛ لأنَّ الترتيب عبارةٌ عن وقوع بعضِ الأجسام فوق بعض. والتنضيد عبارةٌ عن وقوع بعض الأجسام فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلاء.

ومراتبُ تأليف الكلام خمسٌ:

الأولى ضمُّ الحروفِ المبسوطة بعضها إلى بعض لتحصيل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف.

والثانية: تأليفُ هذه الكلمات بعضها إلى بعض لتحصيلِ الجمل المفيدة، ويقال له المنثور من الكلام.

والثالثة: ضمُّ [بعض] ذلك إلى بعض ممّا له مبادٍ ومقاطع ومداخل ومخارج، ويقال له: المنظوم.

والرابعة: أن يُعتبرَ في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع، ويقال له: المسجَّع.

والخامسة أن يحصلَ له مع ذلك وزنٌ، ويقال له: الشعر.

والمنظوم إمّا محاورة، ويُقال له الخطابة، وإمّا مكاتبة ويقال له الرسالة. فأنواعُ الكلام لا يخرج عن هذه الأقسام.

---

(١) الكليات ٢/ ٦٢.

وأمّا أجناس الكلام فهي مختلفة، ومراتبُها في درجات البيان متفاوتة، فمنها البليغُ الرصينُ الجزل، ومنها الفصيحُ القريب السهل، ومنها الجائزُ الطلق الرَّسْل. والأول أعلاها، والثاني أوسطُها، والثالث أدناها وأقربها.

وقد توجّهت[١] الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام. ولا يحتوي كلّها في نوعٍ واحدٍ إلاّ النظم المبين[٢]. انتهى.

ونظر الروح الفكري ونسبته إلى الفكر، تنزّله في رتبته، والفكر ترتيبُ أمورٍ معلومة للتأدّي إلى مجهول.

في تكييفه الرفيع. كيف[٣] اسم مبني على الفتح، والغالب فيه أن يكونَ استفهامًا، إما حقيقيًا نحو: كيف زيد؟ أو غيره نحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨] فإنّه أُخرجَ مخرج التعجُّب، وله صدر الكلام، وما له صدرُ الكلام لا يعملُ فيه إلاّ حرفُ الجر أو المضاف، وهو سؤالُ تفويض لإطلاقه، مثل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ولا كذلك الهمزة فإنّها سؤالُ حصرٍ وتوقيت، تقول: أجاءك راكبًا أم ماشيًا؟ وإن كان بعد كيف اسمٌ فهو في محلِّ الرفع على الخبرية عند مقامه[٤]، نحو: كيف زيد؟ وإن كان بعده فعلٌ فهو في محلّ النصب على الحالية، نحو: كيف جاء زيدٌ؟ ويقع مفعولاً مطلقًا نحو: ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ [الفيل: ١].

وقد يكون في حكم الظرف بمعنى: في أيِّ حال؟ كقولك: كيف جئتَ؟

وتردُ للشرط، فتقتضي فعلين متّفقي اللفظ والمعنى، غيرَ مجزومين، نحو: كيف تصنع أصنع.

وكلُّ ما أَخبرَ اللهُ بلفظة ﴿كيف﴾ عن نفسه فهو استخبار على طريق التنبيه للمخاطب وتوبيخ، نحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٥٨] ﴿كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨].

---

(١) في الكليات: وقد توجد.
(٢) في الكليات: فأمّا أن توجد مجموعة في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العليم العلاّم.
(٣) مادة (كيف) من الكليات ٤/ ٩٠.
(٤) في الكليات: الخبرية عنه، مثل: كيف زيد.

والكيف: عرضٌ لا يقبلُ القسمةَ لذاته، ولا اللاقسمة أيضًا، ولا يتوقّف تصوّره على تصوّر غير ذي الألوان.

والكيفية قد يُرادُ بها ما يقابل الكم والنسب، وهو المعنى المشهور.

وقد يُرادُ بها معنى الصفة إذ يقال: الصفةُ والهيئة والعرضُ والكيفية بمعنًى واحدٍ.

والكيفيةُ اسمٌ لما يُجابُ به عن السؤال بكيف، أخذ من (كيف) بإلحاقِ ياء النسبةِ وتاءِ النقلِ من الوصفية إلى الاسمية، كما أنَّ الكمية اسمٌ لما يُجاب به عن السؤال بكم بإلحاق ذلك أيضًا أو تشديد الميم [٤٧].

لإرادة لفظها على ما هو قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الآخر. وكذا الماهية فإنَّها منسوبةٌ إلى لفظ (ما) بإلحاق ياء النسبة بلفظ (ما) ومثل (ما) إذا أُريد به لفظٌ تلحقه الهمزة، فأصلها مائية. أي لفظ يُجاب به عن السؤال بما قلبت همزه هاء؛ لما بينهما من قربِ المخارج، أو الأصل (ما هو) أي الحقيقة المنسوبة إلى ما هو، فحذف الواو للخفَّةِ المطلوبة، وأُبدلت الضَّمةُ بالكسرةِ للياء، ثم عُوِّضَ عن الواو التاء.

وفي «التبصرة»: الكيفية عبارةٌ عن الهيئات والصور والأحوال.

والماهية مقول في جواب ما هو؟ بمعنى أَيُّ جنس؟ فالماهية مقولٌ في جواب من هو؟ وأنها تُوجب المماثلة، ولهذا لما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] أجابَ موسى عليه السلام بكلِّ مرَّةٍ بصيغةٍ أبين من أُخرى حتى بهتَهُ.

والكيفيةُ إن اختصَّتْ بذوات الأنفس تُسمّى كيفيةً نفسانية كالعلم والحياة والصحة والمرض. وإن كانتْ راسخةً في موضعها تُسمَّى مَلَكَةً. وإلا تُسمّى حالاً [بالتخفيف] كالكتابة؛ فإنَّها في ابتدائها حالٌ، فإذا استحكمتْ صارت مَلَكَةً. كذا في «الكليات»[١].

وفي «التعريفات»[٢]: الكيف هيئة قارَّةٌ في الشيء، لا يَقتضي قسمةً ولا نسبةً لذاته. فقوله: (هيئة) يشملُ الأعراض كلَّها. وقوله: (قارَّة) احترازٌ عن الهيئة الغير القارّة كالحركة، والزمان، والفعل، والانفعال. وقوله: (لا يقتضي قسمة) ليخرج الكمَّ. وقوله: (ولا نسبة) ليخرج الأعراضَ الباقية [النسبية]. وقوله: (لذاته) ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو

---

(١) الكليات: ٤/ ٩٠ـ ٩٣.

(٢) التعريفات: ٢٤١.

النسبة بواسطة اقتضاء محلّها، وهي أربعة أنواع:

الأولى: الكيفيات المحسوسة: فهي إمّا راسخة كحلاوة العسل، وملوحة ماء البحر، وتُسمّى فعليات[١]. وإما غيرُ راسخة كحمرة الخجل، وصفرة الوجل، وتسمّى انفعاليات [لكونها أسبابًا لانفعالات النفس]، وتسمّى الحركةُ فيه استحالةً، كما يتسوَّدُ العنب، ويتسخن الماء.

والثانية: الكيفيات النفسانية: فهي أيضًا إمّا راسخة كصناعة الكتابة للمُتدرِّب فيها، وتسمّى مَلَكات، أو غير راسخة كالكتابة لغير المُتدرّب، وتسمّى حالات.

والثالثة: الكيفيات المختصة بالكميات: وهي إمّا أن تكون مختصةً بالكميات المُتَّصلة كالتثليث والتربيع، والاستقامة والانحناء، أو المنفصلة كالزَّوجية والفردية.

والرابعة: الكيفيات الاستعدادات[٢]: وهي إمّا أن تكون استعدادًا نحو القُبول كاللِّين، ويُسمّى ضعفًا، أو نحو اللاقبول كالصَّلابة ويُسمّى قوةً. انتهى.

والمُراد ههنا من تكييف الكتاب هيئات ترتيبه.

والرفيع صفة لتكييفه.

وحسن نظمه البديع معطوف على تكييفه الرفيع.

فرتَّبه أي رتَّب الروح الفكري الكتاب على.

ثلاث مراتب جمع مرتبة، والرُّتبة بالضَّم، والمرتبة: بمعنى المنزلة، والمنزلةُ موضعُ النزول والدرجةِ، والدرجةُ هي نحو المنزلة إلاّ أنّها يُقال إذا اعتبرت بالصُّعود، كما في الجنان دون الامتداد البسيط، والدرك للسَّافل، كما في النيران، وقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۚ ﴾ [الأنعام: ١٣٢] فمن باب التغليب.

أو المراد الرتب المتزايدة إلاّ أَنَّ زيادةَ أهل الجنة في الخيرات والطاعات، وزيادةِ أهل الشرِّ في المعاصي والسيئات.

وسلك الروح الفكري.

---

(١) في التعريفات: انفعاليات.

(٢) في التعريفات: الكيفيات الاستعدادية.

فيه أي في ترتيب الكتاب.

أنجحُ المذاهب أي ظفر المذاهب، النُّجحُ بوزن النُّصح، والنَّجاح بالفتح الظَّفر بالحوائج، والظَّفرُ الفوزُ [٤٧/ب] بالمطلوب ظفره، وظفرَ به وعليه كفرح، وقد سمّى اللهُ ظفر المسلمين فتحًا، وظفر الكافرين نصيبًا[١] بخسّة حظِّهم، فإنه مقصور على أمرِ دُنيوي سريعِ الزوال.

والمذاهب جمع مذهب، والمذهبُ المُعتقد الذي يذهب إليه، والطريقة، والحقُّ ما نحن عليه في الاعتقاد، والباطلُ ما عليه خصومنا، والمذهب الكلاميُّ هو أن يورد حجَّةً للمطلوب على طريق أهل الكلام بأن يورد ملازمةً ويستثني عين الملزوم أو نقيض الملزوم، أو يورد قرينةً من قرائن الاقترانيات لاستنتاج المطلوب، مثاله قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أي الفاسد منتف، وكذلك الآلهة منتفية، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] أي الكواكبُ آفل، وربّي ليس بآفلٍ ينتج من المعاني الكواكب ليس بربي.

المرتبة الأولى من المراتب الثلاث المذكورة. **في بيان:**

العناية وهي التوفيق قال رضي الله عنه في موقع نجم المشيئة: إرادة الحقِّ سبحانه وهي صفةٌ قديمة اتَّصفتْ بها ذاتُهُ كعلمه وقدرته وكلامه وسائر صفاته، ويُسمّى مُتعلَّقها المراد، فمن تعلَّقت بهدايته إرادةُ الحقِّ أزلاً يسّرت أسبابُهُ، وطُوِي له الطَّريقُ، وحُمِل على الجادّة والمَحجّة البيضاء، ووُهِبَ سرَّ تدبير نفسه، وحُبِّبَ إليه كلُّ شيءٍ، ونُعِّم به، ولا يَمقتُ إلاّ ما مقته الله تعالى أدبًا شرعيًا، فهذه حالة المراد، وهو المعبَّر عنها بالعناية. انتهى.

والتوفيق جعل الله عبده موافقًا لما يحبُّه ويَرضاه، وتفصيله سيُستوفى في متن الكتاب.

المرتبة الثانية في بيان الهداية: وهي علم التحقيق قد مرَّ تفصيلُ الهداية والعلم والتحقيق.

المرتبة الثالثة في بيان الولاية وهي العملُ المُوصل إلى مقام الصدّيق. الولاية[٢]: مشتقَّةٌ في الأصل من الولاء والتوالي، وهو أن يحصلَ شيئان فصاعدًا حصولاً ليس بينهما ما ليس

---

(١) هو من قوله تعالى في سورة النساء ١٤١: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ﴾.

(٢) مادة الولاية من لطائف الإعلام: ٢/ ٣٩٧.

منهما، وحيث كان هذا هو معنى القرب، استُعملت هذه اللفظة في القرب على اختلافِ مفهوماتها النسبيّ منه والحقيقي والتوالي، وفي تولي الأمور ونحو ذلك، وفي «لسان التحقيق» هو بمعنى القرب أيضًا، وذلك لما علمته من كون الولاية عبارةً عن التحقُّق بحقيقة النقطة الاعتدالية المنسوبة إلى كلّيات الأَسماء والحقائق الإلهية.

والولايات: هي أَحدُ الأقسام العشرة ذات المنازل المئة التي ينزلها السائرون إلى الحقِّ عز وتعالى بعد ترقِّيهم في الأحوال العشرة التي عرفت تحوّلهم فيها بإزالة القيود والتعيّنات عن مسير السيَّار في تلك الأطوار التي تُوجبُ لمن تحقَّق بها زيادةَ قوةٍ كلّية في ذاته وصفاته وإدراكاته وقربه من مدارج نهاياته التي عرفتها في باب النهايات، وذلك بالتقوى، والقرب هو المسمّى في اصطلاحهم بقسم الولايات العشرة، وهي: اللَّحظُ، والوقت، والصفاء، والسرور، والسرُّ، والنفس، والقربة، والفرقة، والغيبة[1]، والتمكن.

فيلحظ سرّ الولي بتلك القوة، والقرب غيبه[2] بجميع آثاره وصفاته ونعوته، ويلحظ المحلَّ المعنوي الذي يجعل ذلك اللحظ فيه، وهو باطنُ الزمان المُسمّى في اصطلاح القوم بالوقت الدائم، فإذا بدا له ذاته وصفاته [٤٨] ونعوته صفا حالُهُ من أكدار الأغيار، فكان اللحظ والوقت والصفاء من مقاماته فيتلبَّسُ حينئذ بمقام السرور بذاته ولحظه ووقته وصفاته، وقد ذكرنا هذه المنازل العشرة وغيرها من باقي المئة في أبوابها من هذا الكتاب[3] على الوجه المبيَّن لما هو مقصود القوم منها.

والوليُّ: من توالت طاعته من غيرِ تخلُّلِ معصيةٍ.

وقيل: من يلي الحقّ ويليه [الحقُّ] برفع الحُجُب، ليسمع كلام الحقِّ ويعيه.

وقيل: من تولّى الحقُّ حفظه وحراسته على الدوام والتوالي، فلم يخلقْ فيه الخذلان الذي هو تمكينه [من العصيان، ثم إنه تعالى يُديم له توفيقه الذي هو تمكينه] واقتدارُهُ على فنون

---

(١) في اللطائف: والنفس، والغربة، والغرق والغيبة.

(٢) في اللطائف: والقرب عينه بجميع آثاره وصفاته ونعوته، ويلحظ المحلّ المعنوي الذي يحصل ذلك اللحظ فيه، وهو باطن الزمان المسمّى في اصطلاح القوم بالوقت، وهو الحال والوقت الدائمان. فإذا بدا له ذاته وصفاته صفا حاله من أكدار الأغيار، فكمل اللحظ والوقت والصفاء. . . .

(٣) المؤلف رحمه الله ينقل ما كتبه القاشاني في لطائف الإعلام حرفًا حرفًا.

الطاعات وكرائم الإحسان، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦] كذا في تعريفات الفرغاني[١] قدس سره.

ومقام الصديق وكذا قال فيه[٢]: الصدّيق كثير الصدق، والصدّيقُ من الناس من كان كاملاً في تصديقه لما جاءت به رُسُلُ الله علمًا وعملاً، وقولاً وفعلاً، وليس يعلو على مقام الصدِّيقية إلاّ مقامُ النبوّة، بحيث أنّه من تخطّى[٣] مقام الصديقية حصل في مقام النبّوة، قال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩] فلم يجعل سبحانه بين مرتبتي النُّبوة والصدّيقية مرتبةً أخرى تتخلّلهما.

وقال رضي الله عنه في «الفتوحات» في الباب الحادي والستين ومئة، في مقام القربة وهو بين الصدّيقية والنبوة[٤]: وهو مقام المجهول أنكرت آثاره الخاصة من الرُّسل عليهم السلام مع الافتقار إليه منهم، وشهد الحقُّ تعالى لصاحبه بالعدالة والاختصاص، وهو مقام الخَضر مع موسى عليه الصلاة والسلام، وما أذهله إلاّ سلطانُ الغيرة [التي جعل الله في الرسل عليهم السلام] على مقام شرع الله الذي بأيديهم، فلذلك[٥] أنكره، وتكرَّر منه عليه السلام الإنكارُ مع تنبيه العبدِ الصالح في كلِّ مسألة، ويأبىٰ سلطانُ الغيرة إلاّ الاعتراض؛ لأن شرعه ذوقٌ له، والذي رآه من غيره أجنبيٌّ عنه، وإن كان علمًا صحيحًا؛ ولكنَّ الذوقَ أغلب، والحال حكم، ولذلك قِيل لرسول الله ﷺ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] ولم يقل له وقل رب زدني حالاً، إذ لو ازداد حالاً لزادَ إنكارًا، وكلّما زاد علمًا زاد إيضاحًا وكشفًا، واتّساعًا وانشراحًا وتنزّهًا في الوجوه التي سفرت من براقعها، وظهرت من وراء ستورها، فارتفع الضيقُ والحرج، وشُوهد الكمال في النقص؛ لأن به يكون الكمال... واعلم أنَّ للعلماء المُجتهدين في هذا المقام القدمَ الراسخةَ، لكنّهم لا يعرفون أنّهم فيه، ولذلك يُنكرُ بعضُهم على بعضٍ لسريان الأمداد الإلهية إليهم من هذا المقام، لكن لا يعلمون ممّن يَستمدّون مشاهدةً وكشفًا... وقد أنكر

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٣٩٧ـ٣٩٩.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٥٧.

(٣) جاء في هامش الأصل: تخطى: أي تجاوز، ويقال تخطاه، تجاوزه، ويقال تخطى رقاب الناس: تجاوز.

(٤) الفتوحات المكية ٢/ ٢٦٠.

(٥) في الفتوحات المكية ٢/ ٢٦٠: فالله أنكروا.

أبو حامد الغزالي هذا المقام، وقال: ليس بين الصدّيقية والنبوّة مقامٌ، ومن تخطّى رقاب[١] الصدّيقين وقعَ في النبوة، والنبوّةُ بابٌ مُغلقٌ.

وقال في الباب الثلاثين: وممّن ورثَ الخضرَ في هذا المقام الأفرادُ الخارجون عن حُكم القطب، فليس من شأنهم الإنكارُ أبدًا، فالناسُ يُنكرون عليهم، وهم لا يُنكرون. انتهى.

وقال الشيخ عبد الغني قَدَسَ سرَّه السنيّ في شرحِ بعض أقوال الشيخ [٤٨/ب] أحمد الفاروقي المعروف بالسرهندي[٢] النقشبندي قدّس اللهُ سره وهو قوله: ظهر لي في محاذاة مقام الصدّيق مقامٌ آخرُ أعظمُ منه وأنورُ، لم يقع نظري على مثله قطُّ، وكان أرفعَ من مقام الصدّيق ارتفاع الصفة عن وجه الأرض، ولا شكَّ أنَّ مقامَ الصديق هو مقامُ الصدّيقية، وهي ليستْ مَخصوصةً بالإمام أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ... ﴾ الآية [النساء: ٦٩]، فالصدّيقون جمعُ صدّيق، وهو صاحبُ هذا المقام المخصوص.

وعرَّف بعضُهم الصدِّيقية بأنَّها استواءُ السريرة والعلانية ونحو ذلك، وفوق مقام الصديقية مقامٌ آخرُ يُسمّى مقامَ القربة، فهو فوقَ مقام الصدّيقية ودون مقام النبوّة.

وللشيخ الأكبر قدّسنا اللهُ بسرِّه الأنور رسالة مستقلَّةٌ في بيان «مقام القربة» المذكورة، وصرَّح فيها بأنَّها فوقَ مقام الصدّيقية وأعلى منه، وذكر أنَّ فيه جماعةً، وأمّا أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه كان في مقام الصدّيقية في حياة رسول الله ﷺ، ثم بعد موتِ رسول الله ﷺ انتقل إلى مقامِ القُربة المذكورة، وهو مقامُ الخلافة عن رسول الله ﷺ أعلى من مقام الصدّيقية، وتشبيه ارتفاعه عن مقام الصدّيقية بارتفاع الصفة عن وجه الأرض، ولكنّها من جملة الأرض[٣]. وكذلك هو المقام مرتفعٌ عن مقام الصدّيقية، لكنّه منه، فكأنّه كُوشف فيه عنه، وتحقّق به، وعلم بحاله عند الله تعالى فيه، ثم بيّنه بقوله: وقد علمتُ أنَّ ذلك من مقام

---

(١) جاء في الهامش: الرقاب: جمع رقبة، وهي مؤخر أصل العنق. وأيضًا بمعنى المملوك.

(٢) أحمد بن عبد الأحد السهرندي أحد أعلام الطريقة النقشبندية، ولد في سهرند ـ ويقال سرهند والأولى هي الأولى ـ مدينة بين دهلي ولاهور سنة ٩٧١ ينتهي نسبة إلى أمير المؤمنين عمر الفاروق رضي الله عنه، من مصنفاته آداب المريدين، إثبات النبوة.. توفي سنة ١٠٣٤هـ في سهرند. الحدائق الوردية ٥٣٣.

(٣) جاء في هامش الأصل: تشبيه صحيح، لأن الصفة مبنية عن التراب أو الحجر مرتفعة عن وجه الأرض.

المحبوبين ـ أي الذين يحبُّهم اللهُ تعالى كما أنَّهم يُحبُّونه ـ وإذا علم أنَّه محبوبٌ ارتفعَ عن كونه محبًا، وهو لا يخرجُ عن المحبة أصلاً، وقوله: (ورأيتُ نفسي في ذلك المقام) أي مقام القربة المذكورة الذي هو فوق مقام الصدّيقية، وما ذلك على الله بعزيز.

وإذا لم ترَ الهلالَ فسلِّمْ لأُناسٍ رأوه بالأَبصار

انتهى.

وهو أي العمل الموصل إلى مقام الصديق.

الذي يرفع الكلم الطيب إلى المقام المستوى الأعلى.

الكلمة[1] هي تقعُ على واحدٍ من الأنواع الثلاثة، أَعني: الاسم والفعل والحرف، وتقعُ على الألفاظ المنظومة، والمعاني المجموعة، ولهذا استُعملت في القضية والحكم والحجّة، وبجميعها وردَ التنزيلُ: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠] أي كلامه.

والكلمةُ الطيّبة: صدقُ الحديث أي الكلام. وكلمةُ الله عيسى عليه السلام؛ لأنه وُجِد بأمرِهِ دون أبٍ، فشابه البدعيات التي هي من عالم الأَمر.

والكلمُ الطيّب: في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] الذكر والدعاء وقراءة القرآن، وعنه عليه السلام هو «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر».

والكلمةُ في عرفهم: عبارةٌ عن الحقائق والأعيان والماهيات، فكلُّ كلمةٍ كنايةٌ عن عينٍ وحقيقةٍ وماهيةٍ، فالكلمات مطلقةٌ هي التعيّنات والحقائق والأعيان، والماهيات العقلية تسمّى بالكلمة المعنوية أو الكلمة الغيبية. والخارجيات تُسمّى كلمةً وجودية. والمجرّدات كالعقول والنفوس تُسمّى بالكلمة التامَّةِ.

والفرقُ بين الحرف والكلمة أنَّ الحرفَ إنَّما يكنى بها عن الحقائق البسيطة من الأعيان، والكلمة تطلق على [٤٩] البسيطة والمركبة. وأمّا كلمة ﴿كُن﴾ فهي صورة الإرادة الكلّية، وتُسمّى أيضًا كلمةَ الحضرة، وهي إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

---

(١) مادة (الكلمة) من الكليات ٤/ ٩٨.

والكلمات القولية والوجودية عبارة عن تعيّنات واقعةٍ على النفس، إذ القوليةُ واقعةٌ على النفس الإنسانية، والوجوديةُ على النفس الرحماني الذي هو لصور العالم كالجوهر الهيولى وليس إلاّ عين الطبيعة، فصورُ الوجودات طارئةٌ على النفس الرحماني، وهو الوجود والكلمات الإلهية ما تعين من الحقيقة الجوهرية، فصار موجودًا. انتهى.

والكلم اسم جنس، يُطلق على الكثير والقليل، وباعتبار انفراده وصف بالطيِّب، وهو كنايةٌ عن الحقيقة الإنسانية، يرفعُهُ الله بسبب العمل الصالح إلى مقام المستوى الأعلى، وهو مستوى الاسم الأعظم، والبيت المحرّم الذي وسعَ الحقَّ يعنون به قلبَ الإنسان الحقيقي، وهو الكاملُ؛ لأنَّه المحرّم على غيرِ الحقِّ أن يتصرَّف فيه، قال تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥] فمن باب الإشارة هو القلبُ الذي وسِعَ الحقَّ، واختصّ بكونه مستوى الحق بذاته، وبجميع أسمائه وصفاته دون غيره من سائر المخلوقات.

ولا يوجد ذلك المقام.

إن لم يساعد التوفيق ـ وفي بعض نسخ لا يوجدان: أي علم التحقيق والمقام الصدّيق ما لم يساعد التوفيق.

بسلمه الأسنى أي الأعلى متعلّق بيوجد، والسُلَّم بالضم، وفتح اللام المشدّدة: واحد السلاليم التي يَرتقي عليها بمعنى المعراج، والضميرُ راجع إلى التوفيق.

المزلف صفة لسلمه بمعنى المقرّب.

عنده تعالى في الآخرة والأولى أي العقبى والدنيا **وجعلت هذه المراتب الثلاث تجري تلك المراتب على تسعة أفلاك** اعتباري تدور المراتب من **مركز الإهلاك** هو نقطة دائرة الوجود، فإنّه من وصل إليها فهو في حدِّ ذاته هالك علمًا وعينًا، ومن لم يصلْ إليها فهو أيضًا في حدِّ ذاته هالك عينًا لا علمًا، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] مرَّ تفصيلُهُ في مفتاح الوجود.

إلى منتهى الأفلاك وهو محيط المركز، **ومستوى الأملاك** جمع ملك.

والدائرة في اصطلاح علماء الهندسة شكلٌ مسطَّحٌ يحيط به خطٌّ واحد، وفي داخله نقطةٌ، كلُّ الخطوط المستقيمة الخارجة إليه مساوية، وتُسمّى تلك النقطة مركز الدائرة، وذلك الخطُّ محيطُها.

واختُلِف في حقيقة المَلَك بعد الاتفاق على أنَّهم ذواتٌ موجودةٌ قائمة بأنفسهم، فأكثرُ المتكلّمين على أنَّهم أجسامٌ لطيفة قادرةٌ على التشكُّلِ بصورٍ مختلفة، كما يرونهم الرسلُ، كذلك إمّا بانضمام الأجزاء وتكاثفها دون إفناءِ الزائد من خلقه وإعادته، وإمّا بغيرِ ذلك على ما يشاء الله تعالى.

وذهب الحكماءُ على أنَّهم جواهرُ مجردةٌ مُخالفةٌ للنفوس الناطقة في الحقيقة.

والحقُّ أنَّهم جواهرُ بسيطةٌ معقولة مبرَّأة من الحلول في المواد، وهي مع ذلك إمّا غير متعلّقة بعلائق المادة كالعقول، وإمّا متعلقة بعلائق المادة كالنفوس [ولهم نطق عقلي غير نام] يحتمل خلقهم توليدًا كما جاز إبداعًا، غير محجوبين عن تجلّي الأنوار القدسية لهم، [ولا] ممنوعين من الالتذاذ بها في وقتٍ من الأوقات، ولا في حالةٍ من الحالات بنومٍ ولا غفلةٍ ولا شهوة؛ بل هم في الالتذاذِ والنعيم بما يُشاهدونه ويُطالعونه في العالم القدسي والنور الرباني أبدًا دائمًا سرمدًا، وطاعتهم طبعٌ، وعصيانهم تكلّف خلاف البشر، فإن طاعته تكلّف، ومتابعة الهوى منه طبعٌ. كذا في «الكليات»[1] [٤٩/ب].

وقال الشيخ رضي الله عنه في «الفتوحات»[2]: ليس للملائكة كسبٌ في تعمّلٍ لمقامٍ؛ وإنَّما هي مخلوقةٌ في مقاماتها لا تتعدَّاها، فلا تكتسبُ مقامًا، وإن زادت علومًا، فليس هي [عن] فكر واستدلال، إذ نشأتهم لا تُعطي ذلك مثل ما تعطيه نشأة الإنسان، ويُعبّر عن قوى الملائكة بالأجنحة، قال تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١] وليس لهذه القوى الروحانية في كلِّ ملكٍ تصرّف فيما فوق مقام صاحبها؛ إنما هي خاصةٌ بمقامه الذي هو فيه مثل الطائر عندنا الذي يهوي سَفلاً ويصعد عُلوًّا، وأجنحةُ الملائكة إنَّما تنزل بها لمن هو دونها، وليس لها قوة تصعد بها فوق مقامها، فما أُعطيتِ الملائكةُ الأجنحةَ إلاّ من أجل النزول، كما أنَّ الطائر ما أُعطي الجناح إلاّ من أجل الصعود، فإذا نزلَ نزلَ بطبعه، وإذا علا علا بجناحه، والمَلَكُ على خلاف ذلك إذا نزلَ بجناحه، وإذا علا علا بطبعه، وأجنحةُ الملائكة للنزول إلى ما دون مقامها، والطائرُ جناحه للعلوِّ إلى ما فوق مقامه، وذلك ليعرف كلّ موجود عجزَهُ، وأنه لا يتمكّن له أن يتصرَّفَ أكثرَ من طاقته التي أعطاه الله إياها.

---

(١) الكليات ٤/ ٢٧٢.

(٢) الفتوحات المكية ٣/ ٥٣_٥٤.

واعلم أنَّ للملائكة مدارجَ ومعارجَ يَعرجون إليها، ولا يعرُجُ من الملائكة إلاّ من نزل، فيكون عروجُه رجوعًا إلا أن يشاءَ الحقُّ تعالى فلا تحجير عليه، وإنَّما كلامُنا في الواقع في الوجود، وإنّما سُمِّي النزول من الملائكة إلينا عُروجًا، والعُروج إنّما هو لطالب العلوّ؛ لأن الله في كلِّ موجودٍ تجلّيًا ووجهًا خاصًا به يحفظه، ولا سيما وقد ذكر سبحانه أنَّه له صفة العلوّ على الإطلاق سواءً تجلّى في السفل أو العلوّ، فالعلوّ له، وقد أعطى اللهُ الملائكة من العلم بجلاله بحيث إذا توجَّهوا من مقامهم لا يتوجَّهون إلا الله لا لغيره، فلهم نظرٌ إلى الحقّ في كلِّ شيءٍ ينزلون إليه، فمن حيث نظرهم إلى من ينزلون إليه، قال: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ﴾ [القدر: ٤] ومن حيث أنهم في نزولهم أصحاب عروج قال: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ﴾ [المعارج: ٤] فكلُّ نظرٍ إلى الكون ممّن كان فهو نزول، وكلُّ نظرٍ إلى الحقّ ممن كان فهو عروج، فافهم.

وقوله: **مستوى الأملاك** أعمُّ من قوله مُنتهى الأفلاك؛ لأن ما كان تحت العقل الأوّل كالعقول المجرّدة والنفوس المجرّدة إنّما يكون فوق الأفلاك، ومستوى الأملاك الطبيعية هو الأفلاك، والاستواء في اللغة يجيء لمِعَانٍ، يقال: استوى من اعوجاج. واستوى على ظهر دابّته، أي استقرّ. واستوى استولى بمعنى غلب وصار واليًا. واستوى الرجل إذا انتهى شبابُه. واستوى اعتدل. وفي «القاموس»[1]: استوى اعتدلَ، والرجلُ بلغ أشدَّه أو أربعين سنة، أو إلى السماء صَعِدَ أو عَمَدَ أو قَصَد أو أَقْبَلَ عليها، أو استولى.

منها أي من تلك الأفلاك التسع **ثلاثة أفلاك إسلامية** أي منسوبة إلى الإسلامُ **وهي أولها** أي أول الأفلاك **ورابعها وسابعها**.

والإسلام هو الخضوع والانقياد بما أخبره الرَّسولُ عليه السلام. وفي «الكشاف»[2]: أنَّ كلَّ ما يكون من الإقرار باللسان من غير مُواطأةٍ فيه القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلبُ اللسانَ فهو إيمان.

هذا مذهب الشافعي، وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما.

فإن قيل: ما الإسلام؟ يقال: هو الذي قال عليه السلام: «بُني الإسلام [٥٠] على خمس:

---

(١) القاموس (سوا).

(٢) الكشاف سورة الحجرات، الآية (١٤). . .

شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، وإقامة الصلوات، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ بيت الحرام»[١].

فإن قيل: ما حقيقة الإسلام؟ يقال: نورٌ في صدر المسلم، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

وإن قيل: ما معنى قول النبيِّ ﷺ: «المسلم من سلمَ المُسلمون من يده ولسانه»[٢] الله أعلم أراد به ثمرةَ الإسلام.

وثلاثة أفلاك من تلك الأفلاك إيمانية أي منسوبة إلى الإيمان، **وهي ثانيها وخامسها وثامنها.**

والإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع هو الاعتقادُ بالقلب، والإقرارُ باللسان.

قيل: من شهد وعمل ولم يعتقد فهو مُنافق، ومن شَهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخلَّ بالشهادة فهو كافر.

الإيمان هو تصديق الرسول والرسالة، والمرشدُ في جميع ما جاء به، فإن قيل: ما حقيقة الإيمان؟ يقال: هو نورٌ مَقذوفٌ في قلب المؤمن، قال تعالى: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] فإن قيل: ما معنى قول النبيِّ عليه السلام: «المؤمن من يأمن جاره بوائقه»[٣] ونحو ذلك؟ يقال: هو ثمرةُ الإيمان، وهو على نوعين:

١ـ عطائي: من الله تعالى كما قال تعالى: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

والنوع الثاني الاعتقادي: وهو كسب العبد بقوة الإيمان العطائي، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

---

(١) رواه البخاري (٨) في الإيمان، ومسلم (١٦) في الإيمان، والترمذي (٢٦٠٩) والنسائي (٥٠٠١) عن عبد الله بن عمر.

(٢) رواه مسلم (٤١) في الإيمان، باب تفاضل الإسلام عن جابر بن عبد الله.

(٣) روى أبو يعلى في مسنده ٧/ ٢٤٥ (٤٢٥٢)، والطبراني في الكبير ١٠/ ١٩٦ و٢٢/ ٤١٣، والبيهقي في شعب الإيمان ١٢/ ١٠٤، وأبو شيبة في المصنف ١٣/ ٨٧ بلفظ: ما هو بمؤمن (أو ليس من المؤمنين، أو ليس بمؤمن) من لم يأمن جاره بوائقه. وبوائقه: أي غوائله، واحدها بائقة، وهي الداهية.

والإيمان الكامل: هو الذي جمعَ بين التوحيد والتعظيم قولُهُ تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] توحيد، وقوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] تعظيم والجمع بينهما إيمان كامل.

وثلاثة أفلاك من تلك الأفلاك إحسانية أي منسوبة إلى الإحسان وهي ثالثها، وسادسها وتاسعها.

والإحسان: لغةً فعلُ ما ينبغي أن يُفعَل من الخيرِ. وفي الشريعة: «أن تعبدَ الله كأنك تراه، وإن لم تكن تراه فإنَّه يراك»[١]. والإحسان هو التحقيق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة. أي رؤية كون الحقِّ مَوصوفًا بصفاته بعين صفاته فهو يراه يقينًا ولا يراه حقيقة، ولهذا قال: «كأنك تراه»، لأنّه يراه وراء حُجُب صفاته بعين صفاته، فلا يرى الحقيقة بالحقيقة، لأنه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه، وهو دون مقام المشاهدة في مقام الروح.

فالثلاثة الإسلامية وهي أول الأفلاك ورابعها وسابعها.

مواقع نجوم البدايات، وما بقي من الأفلاك التسع وهي الأفلاك الإيمانية التي هي ثاني الأفلاك وخامسها وثامنها، والأفلاك الإحسانية التي هي ثالث الأفلاك وسادسها وتاسعها يعني هذه الأفلاك الست.

فمطالع أهلَّة النهايات فالإسلامية جسمانية أي منسوبة إلى الجسم لأنَّها متعلّقة بالجوارح الثمانية، كما سيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى[٢].

والإيمانية نفسانية أي الأفلاك الإيمانية منسوبةٌ إلى النفس. والنفس: هي الجوهر البخاري اللطيف الحاملُ لقوّة الحياة والحسّ والحركة الإرادية، وسمَّاها الحكيم: (الروح الحيوانية) فهي جوهرٌ مشرقٌ للبدن، فعند الموت ينقطعُ ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه، فيثبت أنَّ النومَ الموتَ من جنسٍ واحد؛ لأنَّ الموتَ هو الانقطاع الكلّي، والنومُ هو الانقطاع الناقص، فثبت أن القادرَ الحكيمَ دبّر تعلّق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب: الأول إن بلغ ضوء

---

(١) من حديث جبريل الطويل الذي رواه مسلم (٨) في الإيمان، والترمذي (٢٦١٠) في الإيمان، وأبو داود (٤٦٩٥) والنسائي (٤٩٩٠) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) انظر الصفحة (٢/ ٤٢٦) وما بعدها.

النفس [٥٠/ب] على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة. وإن اِنقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم. أو بالكلية فهو الموت.

وقيل: النفسُ جوهرٌ مجرّد، لها تعلّق بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق. وقيل: تعلقًا تدبيريًا.

النفس الأمّارة: هي التي تميل إلى الطبيعةِ البدنية، وتأمرُ باللذّات والشهوات الحسّية، وتجذبُ القلبَ إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرِّ، ومنبعُ الأخلاق الذميمة، والأفعال السيئة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف: ٥٣].

والنفس اللوّامة: هي التي تنوَّرتْ بنور القلب، وتيقّظت عن نوم الغفلة، واشتغلت بإصلاح حالها متردّدة، فكلّما صدرتْ منها سيئةٌ لغلبة جبلّتها الظلمانية تدارك بنور التنبيه الإلهي اللامعة من جهة القلب والروح، وتلومُ نفسَها، وتتوب مستغفرةً راجعة إلى باب الغفار.

وقال بعضُهم: اللَّوامة قد تكون لوامةً على السوء، وقد تكون لوّامة عن الخير.

والنفس المُطمئنة: هي التي استقرّت بتوالي أنوار القلب والروح على الأخلاق الحميدة، وانخلعتْ عن صفاتها الطبيعية السّفلية، وتوجَّهت بدلالة الأنوار نحو القلب، وانقلبتْ مع القلب إلى جانب الروح تبعيةً له، واكتسبت بحسبِ الاستعداد من مزاجِ القلب، وتجلّت عليها أنوارُ الروح أيضًا، وترقى من عالم الرجس إلى عوالم القدس بمواظبةِ الطاعات والمجاهدات بمشايعة القلب والروح نحو جنابِ الأقدس، فخاطبها ربُّها بقبولِ حسنٍ، مناديًا لها: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۞ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠].

النفس النباتية: هي كمالٌ أول لجسم طبيعيٍّ إلى من جهة ما يتولّد ويزيد ويغتذي.

النفس الحيوانية: هي كمالٌ أول لجسم طبيعيٍّ إلى من جهة ما يدرك الجزئيات بتحرّك الإرادة.

النفس الإنسانية: هي كمال أول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يدرك أمور الكلية، ويعقل الأفعال القرية.

والنفس الناطقة: هي الجوهر المجرّدة عن المادة في ذاتها مقارنةً لها في أفعالها.

وكذا النفوس الفلكية.

فإذا سكنت النفس تحت الأمر، وزايلها الاضطرابُ بسبب معارضةِ الشهوات، سُمّيت مطمئنةً وإذا لم يتمَّ سكونُها، ولكنّها صارت مدافعةً للنفس الشهوانية، ومعترضةً عليها سُمّيت لوّامةً، لأنها تلوم صاحبَها عن تقصيرها في عبادة مولاها، وإن تركتِ الاعتراض، وأذعنتْ وأَطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سُمّيت أمّارة.

والنفس القدسية: هي التي لها ملكةُ استحضار جميعِ ما يُمكن للنوع، أو قريبًا من ذلك على وجهٍ يقيني، وهذا نهاية الحدس.

والإحسانية أي الأفلاك التي منسوبة إلى الإحسان.

روحانية أي منسوبة إلى الروح، وقد مرَّ تفصيلُ الروح في محله[١].

وجعلت بعد كلِّ فلك إحساني معقلة الذي يتعشّقه ويسكن إليه معطوف على قوله (جعلت هذه المراتب) والمَعْقِل: بفتح الميم، وسكون العين، وكسر القاف بمعنى الملجأ.

وفي «القاموس»: مَعْقل كمنزل الملجأ. يعني جعلت بعد كلِّ فلكٍ إحساني ملجأه الذي يتعشّقه الإحسان ويسكن إليه كما سيجيء[٢].

وجعلت الهلال الأول في كل مرتبة من المراتب الثلاث، يعني: سميت الهلال الأول في كلِّ مرتبة [٥١].

هلال مُحاق، والمُحاقُ من الشهر بالضَّم ثلاث ليالٍ من آخره، وعند البعض آخرُ الشهر.

والهلال الثاني هلال ارتقاب والارتقاب الانتظار، كأنَّه أرادَ بهلال ارتقاب غرَّة الشهر، وبهلال محاق آخر الشهر، سيجيء وجه التسمية في محله[٣].

في جميع الآفاق أي الأفلاك **ولوجود هذين المقامين جعلت في كلِّ مرتبةٍ هلالين**، أي لوجود مقام المُحاق والارتقاب في المراتب الثلاث المذكورة جعلتُ في كلِّ مرتبةٍ هلالين، أي هلال مُحاق وهلال ارتقاب.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٩٨).

(٢) انظر الفهرس العام.

(٣) انظر الفهرس العام.

وجعلتُ **الفلك الخامس** وهو وسط الأفلاك الإيمانية **مشرقًا** أي مضيئًا لثمانية أنوار، كما سيجيء في تفصيل فهرست الكتاب[١].

وجعلت هذه الأنوار تسبح في ثمانية: أفلاك حسية وغيبية تدور في الموقع الإسلامي من المرتبة الثالثة، كما ستقف في الفهرست ثم ختمت الكتاب بفصلٍ شريف فيه أي في ذلك الفصل.

مواقع نجوم ومطالع أهلة توضح أي تبين **مقامات وترتب أدلة**.

المقامات جمع مقامة، وفي «تعريفات الفرغاني»[٢]: المقام عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، ولهذا صار من شروطهم أنَّه لا يصحُّ للسالك ارتقاءٌ من مقامٍ إلى مقامٍ فوقه ما لم يستوفِ أحكامَ ذلك المقام، فإنَّ من لا قناعة له لا يصحُّ منه أن يكون متوكّلاً، ومن لا توكُّلَ له لا يصحُّ له مقام التسليم، وهكذا في مَنْ لا توبةَ له، فإنَّه لا يصحُّ أن يكون من أهل الإنابة، ومن لا وَرَعَ له لا يصحُّ منه الزهد.

وسُمِّيت هذه وما سواها بالمقامات لإقامةِ النفس في كلٍّ واحدٍ منها لتحقّق ما هو تحت حيطتها المتناوب ظهورها على النفس المسمّاة أَحوالاً لتحوُّلها[٣].

مقام الإسلام: هو إقامةُ النفس على الأخذ في السير، والرُّجوع عن مقام أَحكام العادات، وملازمة طلب الحظوظ والشهوات والإرادات للأمور الزائلة الفانية الطبيعية الحيوانية، وذلك بالملازمة على ما ورد من الأوامر والنواهي الإلهية في جميع الحركات والسكنات قولاً وفعلاً، فما دام العبدُ آخذًا في السير فهو في مقامِ الإسلام.

مقام الإيمان: هو دخولُ النفس من حيث باطنِها في القُربة[٤] بالانفصال عن مقرّها الحيواني، ومقام مألوفاتها الشهوانية، ووطن ظهورها بصورِ كثرتها وانحرافاتها الجسمانية والشيطانية، والاتصال بحضرة باطنها، وأحكام عدالته ووحدته، فما دامَ العبدُ كذلك فهو في مقامِ الإيمان.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٢٦٢).

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٢٥.

(٣) في لطائف الإعلام: حيطتها المبنى. وبظهورها على النفس المسمّاه أحوالاً لتحولها.

(٤) في لطائف الإعلام: في الغربة.

مقام الإحسان: هو حصولُ النفس من حيث سرِّها على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد بطريق الفناء عن أحكامِ التقدير والحجب الطارئة بالتنزّل والتلبّس بأحكام المراتب، ونفض آثار غبار خلقتها عن أذيال حقيقتها، وذلك مقامُ الإحسان(١).

المقام الجامع [لجميع] الحقائق: هو مقام الإحسان، وقد عرفتَ ذلك في باب الإحسان.

مقام المتوسّطين: يعني به مقام المتوسّطين بين مقامِ الإرادة والمنتهى(٢)، وهذا هو مقامُ التوسُّط بين شهودِ أهل البداية في الإرادة، وأهل النهاية في البلوغ إلى أَنهى النِّهايات الوصول، ويُسمّى شهودَ المتوسّطين.

مقامَ المراد: وهو ـ أي المراد ـ عبارة عن المجذوب عن إرادته مع تهيُّؤ الأمور له، فجاوز الرسومَ كلَّها والمقامات من غير مكابدةٍ، وهذا هو مراد الشيخ أبي إسماعيل الأنصاري(٣) بقوله: أَنا المُراد المختطف من وادي التفرّق إلى ربوة الجمع، وهذا هو الإنسانُ [٥١/ب] الذي اجتباه الحقُّ واستخلصه لخالصه كما ابتدأ موسى وقد خرجَ ليقتبس نارًا، فاصطنعه لنفسه حتى لم يبقَ منه إلاّ رسمًا معارًا(٤).

مقام الإمامة العرفانية: [هو مقام إمام العارفين] مرَّ في باب الإمامة.

مقام الإمامة الكمالية: هو مقام صاحب الإمامة الكمالية الجامعة للكمالِ في العلم والعمل، وهو إمامُ المتَّقين كما عرفت في باب الإمامة.

مقام الرضا: هو إنابة الخاصّة كما هو في باب الإنابة، وهو ألاَّ يجدَ العبدُ في قلبه إرادةَ لوقوع شيءٍ قبل وقوعه، ولا كراهة لما وقع لئلاّ يكون ممّن أحبّ تقديم ما أراد الله تأخيره، أو تأخيرَ ما أراد الله تقديمه، فهذا هو مقام الرضا المُشار إليه في الدُّعاء بقوله عليه السلام: «اللهم أرضني بقضائك وقدرك حتى لا أَحبَّ تقديمَ ما أَخَّرتَ وتأخير ما عجّلت»(٥).

---

(١) ينقل المؤلف رحمه الله ما جاء في اللطائف حرفًا حرفًا حتى الإحالات.

(٢) في لطائف الإعلام: الإرادة والنهاية.

(٣) هو عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي أبو إسماعيل (٣٩٦ـ ٤٨١هـ) شيخ خراسان في عصره، من كبار الحنابلة كان بارعًا في اللغة حافظًا للحديث امتحن وأوذي، من كتبه منازل السائرين.

(٤) كذا الأصل.

(٥) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة (٣٤٩)، وذكره في كنز العمال ٤/ ٢٧ (٩٣٢٤) عن أبي نعيم، عن بدر بن عبد الله المزني.

مقام الجمع: هو اعتبار الذاتِ بحسب واحديَّتها المحيطة بجميع الأسماء والحقائق، وهذا المقامُ هو المسمّى بمرتبة الجمع والوجود.

مقام البقاء بعد الفناء: هو رتبةُ المعرفة التي عرفتها في الرتب من كونها هي المعنية بقوله تعالى: «فبي يسمع وبي يبصر»[١] فإذا صارَ العبدُ من أهل هذه الرتبة الذين يسمعون بالحقِّ ويُبصرون به لا بأنفسهم سُمّي مقامُه بمقام البقاء بعد الفناء، وإنّما سُمّي بذلك لكون العبد إنَّما يتحقَّق به بعد أن يفنى عن وجوده بنفسه وعن بقائه بها، وحينئذ يبقى بوجودِ ربِّه، فلهذا قال تعالى: «فبي يسمع وبي يبصر...» الحديث.

مقام التوحيد الأعلى: هو التجلّي الذاتي، وهو التعيين الأول، وهو الوحدةُ الحقيقية كما هو في باب أَصل أُصول المعارف.

مقام الأَعراف: الذي أخبر سبحانه أنَّ رجاله ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَىٰهُمْ﴾ [الأعراف: ٤٦] وهو مقام الاستشراف على الأطراف، وسُمّي بالمطّلع في قوله عليه السلام: «إن لكلِّ آيةٍ ظهرًا وبطنًا، وحدًّا ومطلعًا»[٢].

مقام تعانق الأطراف: هو جمع الأوصاف وإطلاقُ الهوية، كما هو في باب تعانق الأطراف ومجمع الأوصاف.

مقام مجمع الأضداد: هو مقامُ تعانق الأطراف كما عرفت.

مقام نفي التفرقة وإثباتها: كما هو في باب أَعلى مراتب التوحيد، يعنون به من تحقَّق بحقيقة الجمعِ بين نفي التفرقة وإثباتها، وذلك برؤيةِ المُجمل في تفصيله، والتفصيلِ في جملته في جميع المراتب الحقيقية والحقّية، فبهذه المشاهدةِ يتحقَّق المشاهد بأعلى مراتب التوحيد، ويتلاشى الحدثُ في القِدم، والمعيّن في العين، وقد عرفت أنَّ ذلك هو حالُ الإطلاق الذاتي، ورؤية الواحد في الكثير.

مقام المنتهي: هو التجلّي الجمعي، وهو أن تبين لدى الفتح أنَّ كلَّ واحدٍ من الحقِّ

---

(١) حديث قدسي رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ٤/ ٢٦٥، وابن رجب الحنبلي في «كلمة الإخلاص» ٣٤. وانظر الحديث الذي تقدّم صفحة (٣٣) مع تخريجه.

(٢) حديث ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ١/ ٩٩، و٢٨٩ بلفظ: «إن للقرآن ظاهرًا...» قال الحافظ العراقي: أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه.

والعبد مُدركًا وآلة على التعاقب أو معًا في حالةٍ واحدة من باب ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] وهذا التجلّي إنّما يتحقّق به المتحقّق بانتهاء السير المحبي والمحبوبي، وبالجمع بين الحكمين ابتداءً وانتهاء.

مقام المنتهى: هو التلبيس الذي شهدَ فيه [الحق] منزَّهًا عن المظهر حالة شهوده فيه، كما هو في باب التلبيس كما بيّن في بابه.

مقام التجلي الجمعي: هو التجلي الجمعي الذي مرَّ آنفًا.

مقام رؤية العين في الأين بلا أين: هو مقامُ التجلّي الجمعي.

مقام قبول الروح لما غاب عن الحسّ: هو مقام الإيمان.

مقام السرّ: الذي يعني به النفس الرحماني: وهو الحضرة العمائية وهو التعين الثاني، ويُسمّى مقام التنزّل الرّباني؛ لأنه هو محلُّ [٥٢] ظهور الحقّ بعالم المعاني في التعين الثاني.

مقام السّوى: هو بطون الحقّ في الخلق، والخلق في الحق كما عرفت فيما تقدّم أشار الشيخُ رضي الله عنه بقوله:

ففي الخلقِ عينُ الحقِّ إن كنتَ ذا عينٍ وفي الحقِّ عينُ الخلق إن كنتَ ذا عقل
وإن كنت ذا عينٍ وعقلٍ فما ترى سوى عينِ شيءٍ واحدٍ فيه بالشكلِ

مقام القربة[١]: مقام الإيمان، وهو أيضًا مقامُ من اِتّصف بالأوصاف الشريفة.

مقام التمكين في التلوين: هو التمكين في جميعِ التلوينات الحاصلة من جميع[٢] التجلّيات الظاهرية والباطنية، كما هو في باب التمكين.

مقام الجلال: هو المقام الذي يقتضي الهيبة [و] القبض، والخشية والورع، والتقى ونحو ذلك.

مقام الجمال: هو المقامُ الذي يقتضي الرجاء والبسط.

مقام الكمال: هو المقام الذي يقتضي الحيطة بالجلال والجمال وتوابعهما من الأحوال، والجمع بين ذلك كلِّه سواءً على سبيل الاعتدال، ويُقال مقامُ الكمال على التعين الثاني.

---

(١) في لطائف الإعلام: مقام الغربة.

(٢) في لطائف الإعلام ٢/ ٣٣٠: الحاصلة من تعاقب.

مقام الأكملية: هو التعين الأول.

مقام المُطاوعة: هو مقامُ من تحقّق بصحّة المعرفة وكمال المطاوعة، كما في باب سبب إجابة الأدعية.

مقام الإجابة: هو مقامُ من تحقّق بصحّة المعرفة وكمال الطاعة.

مقام كمال المطاوعة: هو فوق مقامِ المطاوعة والإجابة، فإن مقام المطاوعة يختصُّ بما سبقت الإشارة إليه من كونه نتيجةً لصحّة المعرفة للحقّ تعالى، والإكمال تتبع مراضيه، والمبادرة إلى الطاعة في أوامره ونواهيه.

وأما مقام كمال المطاوعة فهو فوقَ هذا المقام الذي هو مقامُ المطاوعة؛ لأنَّه المقامُ الراجعُ إلى كمال موت إرادةِ العبد من حيث حقيقتها لما يريد الحقُّ منه بالإرادة الكلّية الأولى المتعلّقة بكمال الجلاء والاستجلاء، وهذا هو مقامُ المجلّي التام الذي عرفتَ أنَّ الحقَّ سبحانه يظهرُ به من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته، فلا يكون لمن هذا شأنه إرادةٌ ممتازةٌ عن إرادة الحقِّ، وإذا كان الأمرُ كذلك لم يصحَّ أن يكونَ مطاوعته أكمل من مطاوعة الحقِّ له، لأنه مرآةُ إرادة ربّه وغيرها من الصفات، وحينئذ يستهلك دعاءَه وسؤاله في إرادته التي لا تغاير إرادة ربّه، فلهذا [لا] يصحُّ أن يتأخَّرَ وقوع مراده، قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] وضمير فعلٍ يعود إلى هذا العبدِ من باب الإشارة لمن فهم ما ذكرنا.

مقام من يتوقّف وقوع الأشياء على إرادته: هو المجلّي التام الذي عرفتَ أنَّ إرادته لا تغاير إرادة رَبّه، وأنَّ مقامه فوق مقام كمال المطاوعة الذي هو المقامُ المتوجّه إلى الحقِّ بمعرفةٍ تامةٍ، وقصدٍ صحيح واستقامة سليمة.

مقام الصدّيقية: عرفت في باب الصدّيقية.

مقامَ قاب قوسين: هو مقام القُرب الأسمائي باعتبار التقابل بين الأسماء في الأمرِ الإلهي المُسمّى دائرة الوجود كالإبداء والإعادة، والنزول والعروج، والفاعلية والقابلية، وهو الاتحاد بالحقِّ مع بقاءِ التميّز والأنينية المعبّر عنه بالاتّصال، ولا أعلى من هذا المقام إلاّ مقام أو أدنى، وهو أَحدية عين الجمع الذاتية المعبّر عنه بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩] لارتفاع التميّز به والأنينية الاعتبارية هناك بالفناء المحض، والطمس الكلّي للرسوم كلِّها.

مقام صحو المفيق: هو مقام أو أدنى كما عرفت كلّيات مقامات السير المحقّق إلى الحقِّ

عزّ وجل [٥٢/أ] يعني بها ثلاث مقامات هي: مقام الإسلام، ومقام الإيمان، ومقام الإحسان، وإنما انحصرتْ مقامات السائرين إلى الله سبحانه في هذه الثلاثة لأن الإنسان لمّا كان من مبدأ ظهوره في النشأة الدنيوية الحسّية وبين طفوليته إلى أن يبلغ مبلغَ التميز والعقل إنَّما كان الغالبُ عليه أحكامَ الطبع، والجهل بمبدئه ومعاده، عاملاً بحكمِ طبعه وهواه ومراده، فعندما عَقَلَ وأَحسَّ بالمبدأ والمعاد، وأخذ في السيرِ من طبعه إلى ربّه بحكم شرعه إما أن يكونَ في مبدأ هذا السير مع غلبة حكم الطبع وغلبة اقتضاء النفس الملهمة فجورها، فهو في مقام الإسلام، وإمّا أن يكون في وسْطه، وذلك بحكم ظهورِ أحكام الروح الروحانية على أَحكام الطبع والنفس حتى تصيرَ مقتضياتُ الأمور الحسّية والإرادات الطبعية والجهالات النفسية مقهورةً تحت روحانيته ومقتضاها من الإرادات العقلية والإدراكات العلمية، فهو في مقام الإيمان الذي هو مقامُ قبول الرّوح لما غاب عن الحسِّ، وهو مقام غربة النفس، وإمّا أن يكونَ في آخر سيره من نفسه إلى ربِّه، فهو في مقامِ الإحسان، وذلك بأن يخلصَ من الاعتدال لاشتغاله بالشهودِ عن الاستدلال، ولخلاصه من شتات الأسرار بالحصول في محلٍّ القرار. انتهى.

ولذلك رتَّب الكتاب على الإسلام والإيمان والإحسان، وقال: **توضح مقامات وترتب أدلة** وهو جمع دليل، وهو في اللغة هو المُرشد وما به الإرشاد. وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وفي «الكليات»[(١)]: الدليل هو المرشدُ إلى المطلوب يُذكر، ويُراد به الدالّ، ومنه: «يادليلَ المُتحيِّرين» أي هاديهم إلى ما تزولُ به حيرتهم، ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه سُمّي الدُّخان دليلاً على النار. ثم اسم الدليل يقع على كلٍّ ما يعرف به المدلول حسيًّا كان أو شرعيًّا، قطعيًا كان أو غير قطعي حتى سُمّي الحسُّ والعقل والنصُّ والقياس، وخبرُ الواحد وظواهرُ النصوص كلُّها أدلّة.

والدِّلالة: كون الشيء بحيث يفيد الغير علمًا إذا لم يكن في الغير مانعٌ لمزاحمة[(٢)] الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية.

---

(١) الكليات: ٢/ ٣٢٠.

(٢) في الكليات: كمزاحمة الوهم.

والدلالة: أصله مصدر كالكتابة والإمارة. والدالّ من حصل ذلك[١].

الدليل: في المبالغة كالعليم والقدير، ثم سُمِّي الدالُّ والدَّليل دلالة تسمية للشيء بمصدره.

والدِّلالة: أعمّ من الإشارة والهداية والاتصال بالفعل معتبر في الإرشاد دون الدلالة.

ويُجمَع على أدلّة؛ لا على دلائل إلاّ نادرًا كسليل على سلائل، ويجوز أن يكونَ دلائل جمع دلالة كرسائل ورسالة، وما كان للإنسان اختيار في معنى الدَّلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فيكسرها، مثلاً: إذا قلت دَلالة الخير لزيد فهو بالفتح، أي له اختيارٌ في ذلك. وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صارَ الخير سجيةً لزيد، فيصدر منه كيف ما كان.

والاستدلال: هو تقريرُ ثبوت الأثر لإثبات المؤثّر.

والتعليل: هو تقرير ثبوت المؤثّر لإثبات الأثر.

والاستدلال في عرفِ أهل العلم: تقرير [٥٣] الدليل لإثبات المدلول سواءً كان ذلك من الأثر إلى المؤثّر، أو بالعكس، أو من أحد الأَمرين إلى الآخر.

والتعريف المشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، ولا يخفى أنَّ الدليل والمدلول متضايفان كالأب والابن، فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة، فلا يجوز أَخذ أَحدِهما في تعريف الآخر؛ لأنَّ المعرَّف ينبغي أن يكون أَجلى.

والتعريفُ الحسن الجامع أنَّه هو الذي يلزم من العلم أو الظنّ به العلم، أو الظنّ بتحقق شيءِ آخر، و(أو) ههنا للتبيين، أي كلُّ واحد دليلٌ، كما يُقال: الإنسان إما عالم أو جاهل لا للتَّشكيك، كما في: علمتَ أنّه سمعَ أو لا.

والتعريف بأنّه هو الذي يلزمُ من العلم به العلم بتحقّقِ شيءِ آخر: هو تعريفُ الدليل القطعي لا مطلق الدليل الذي هو أعمُّ من أن يكون قطعيًا أو ظنّيًا.

والدَّليل عند الأصولي: هو ما يمكن التوصُّل به بصحيح النظر [فيه] إلى مطلوبٍ خبريٍّ.

وعند الميزاني: هو المقدمات المخصوصة نحو العالم متغير، وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ.

ثم الدليل إمّا عقلي محضٌ كما في العلوم العقلية، أو مركَّبٌ من العقلي والنقلي؛ لأنَّ

---

(١) في الكليات: ما حصل منه ذلك.

النقليَّ المحض لا يُفيد، إذ لا بدَّ من صدق القائل، وذلك لا يُعلم إلاّ بالعقل وإلا لدار أو تسلسل.

ودلائل الشرع خمسةٌ: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعقليات المحضة؛ كالتلازم والتنافي، والدوران. والثلاثة الأول نقليةٌ، والباقيان عقليان.

والدَّليل القطعيُّ قد يكون عقليًا، وقد يكون نقليًا كالمتواتر، وقولُ النبيِّ مشافهةً من النقليات مما يُنقل مشافهةً، والإجماع والدليل المرجّح إن كان قطعيًا كان تفسيرًا، وإن كان ظنّيًا كان تأويلاً.

والدليلُ إن كان مركبًا من القطعيات كان تحقّقُ المدلول أيضًا قطعيًا، ويُسمّى برهانًا، وإن كان مركَّبًا من الظنّيات أو التعيينات[1] والظنّيات كان ثبوتُ المدلول ظنيًّا، [لأن ثبوتَ المدلول فرعُ ثبوت الدليل، والفرعُ لا يكون أقوى من الأصل] ويُسمّى دليلاً إقناعيًا وأمارة.

ولا يخلو الدليلُ من أن يكونَ على طريق الانتقال من الكلّي إلى الكلّي، فيُسمّى برهانًا، أو من الكلّي إلى البعض فيُسمّى استقراء، أو من البعضِ إلى البعض فيسمى تمثيلاً.

واسمُ الدليل يقع على كلٍّ ما يُعرف به المدلول، والحجّةُ مستعملة في جميع ما ذكر.

والبرهانُ نظير الحجة، وإن كان المطلوبُ تصوّرًا يسمى طريقه معرفًا، وإن كان تصديقًا يُسمّى طريقه دليلاً.

والدليل يشمل الظنّي والقطعي، وقد يخصُّ بالقطعي، ويُسمّى الظنيُّ أمارة، وقد يخصُّ بما يكون الاستدلال فيه من المعلول إلى العلّة، ويسمى برهانًا آنيًا، وعكسه يُسمّى برهانًا لميًا. واللميُّ أولى وأفيد.

يحكى أن الشيخ أبا القاسم الأَنصاري قال: حضر الشيخُ أبو سعيد بن أبي الخير[2] مع الأستاذ أبي القاسم القُشيري[3]، فقال الأُستاذ: المحقّقون قالوا: ما رأينا شيئًا إلاّ ورأينا الله

---

(١) في الكليات ٢/ ٣٢٣: الظنيات أو اليقينيات.

(٢) هو أبو سعيد فضلُ بن أبي الخير محمد بن أحمد المِيهني القدوة الزاهد شيخ خراسان، له أحوال ومناقب، ووقع في النفوس وتألّه وجلالة. توفي سنة ٤٤٠هـ وله تسع وسبعون سنة. سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٢٢.

(٣) عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري (٣٧٦ـ ٤٦٥هـ) شيخ خراسان زهدًا وعلمًا.

بعده. فقال أبو سعيد: ذلك مقامُ المُريدين، وأمّا المحقّقون ما رأوا شيئًا إلاّ وكانوا قد رأوا اللهَ قبله.

قال الفخرُ الرَّازي[١]: قلتُ: تحقيق الكلام أن الانتقالَ من المخلوقِ إلى الخالق إشارةٌ إلى برهان الآن، والنزولُ من الخالق إلى المخلوق هو برهان اللِّمِّ، ومعلومٌ أنَّ برهان اللِّمُ أشرفُ.

ويقربُ منه ما رُوي عن أبي حنيفة أنّه [٥٣/ب] قال: عرفتُ محمدًا بالله، ولم أعرف الله بمحمد.

ثم الدَّليل السمعيُّ في العرف هو الدليل اللفظيُّ المسموع. وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعيُّ، فالأدلةُ السمعية أربعةٌ:

قطعيُّ الثبوت والدلالة: كالنصوص المتواترة، فَثَبُتَ به الفرضُ والحرام القطعي بلا خلاف.

وقطعي الثبوت ظنّي الدلالة: كالآيات المأوّلة.

وظنّي الثبوت قطعيُّ الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعيةٌ، فيثبت بكلٍّ منهما الفرضُ الظنّي، والواجبُ، وكراهة التحريم، والحرام على خلافٍ.

وظنّيُّ الثبوت والدلالة: كأخبار آحادٍ مفهومها ظنّي، فيثبت بها السنة، والاستحباب، وكراهة التنزيه، والتحريم على خلافٍ.

وإذا عرفتَ ما يتعلّق بالدليل على وجه التفصيل، فاستمعْ ما يتعلّق بالدّلالة وتقسيمها على ما لخَّصتها من كتب القوم، وهو:

أن الدلالة إمّا لفظية، وإمّا غير لفظية، وكلٌّ منهما إمّا أو ضعية أو عقلية أو طبعية:

فاللفظية الوضعية: مثل دلالة الألفاظ الموضوعة على مدلولاتها.

واللفظية العقلية: كدلالة اللفظ على وجودِ اللافظ سواءً كان مُهملاً أو مستعملاً.

واللفظية الطبعية: كدلالة أَح بالفتح على وجعِ الصدر، وكدلالة أَخ بالمعجمة والفتح على الوجع مطلقًا.

---

(١) تفسير الرازي ١/ ٦٣.

وغير اللفظية الوضعية: كدلالة الدوالّ الأربع[١] على مدلولاتها.

وغير اللفظية العقلية: كدلالة المصنوعات على الصانع[٢].

وغير اللفظية الطبعية: كدلالة الحُمرة على الخجل، والصُّفرة على الوجل.

ثم الإفادة والاستفادة من بين هذه الأقسام الستة باللفظية الوضعية دون غيرها، وهي مطابقية وتضمّنية والالتزامية، وانحصارُ الدلالة في اللفظية وغيرها أمرٌ محقّقٌ لا شُبهة فيه. وأمّا انحصارها في الوضعية والعقلية والطبعية فبالاستقراء لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات. وأمّا انحصار اللفظية في الأقسام الثلاثة فبالحصر العقلي؛ لأن الدلالة إما أن تكون على نفس [المعنى] الموضوع له فدلالة المطابقة، سُمّيت بذلك لمطابقة الدالّ المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، إذ هو موضوعٌ لذلك. أو على جزء معناه، فدلالة التضمن سُمّيت بذلك لتضمن المعنى للجزءِ المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان، أو على لازم معناه الذهني لزم مع ذلك في الخارج أم لا، فدلالة الالتزام سمّيت بذلك لاستلزام المعنى للمدلول، كدلالة الإنسان على قابل العلم، هذا على رأي المناطقة في جعل الكلّ أقسامًا للفظية الوضعية، وإلاّ فدلالة الالتزام عقلية، والمطابقة والتضمّن لفظيتان، ودلالة اللفظ على المعنى وضعية للفظ. أي متوقّفة على الاصطلاح، ودلالة النصبية وضعية لغير اللفظ، ودلالة اللفظ على اللافظ غير وضعية، وهي للفظ، ودلالة الدخان على النار غير وضعية، وهي لغير اللفظ. انتهى.

وعزمت أي أردت ألاّ أُودع فيه لغيري نثرًا ولا نظمًا أي ألاّ أجعل في هذا الكتاب كلامَ أحدٍ وديعة من النثر والنظم، ولا أجعل لسواي عليه قضاء ولا حكمًا.

القضاء ممدود ويُقصر، وقد أَكثر أئمة اللغة في معناه، وآلتْ أقوالُهم إلى أنه إتمامُ الشيء قولاً وفعلاً.

وقال أئمة الشرع: القضاء[٣] قطعُ الخصومة، أو قولٌ ملزمٌ صدر عن ولايةٍ عامة.

وقضى عليه: أماته، و[قضى] وطره: [٥٤] أتمّه وبلغه، و[قضى] عليه عهدًا: أوصاه

---

(١) في الهامش: الدوال الأربع: وهي عقد ونصب وإشارات وخطوط.

(٢) في الكليات ٢/ ٣٢٤: وغير اللفظية العقلية كدلالة المصنوعات على الصانع.

(٣) مادة القضاء من الكليات ٤/ ٨.

وأنفذه، و[قضى] غريمه دينه أدّاه، و﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي فرغتم و﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧] أيّ: أمر.

والقضاء: الأجل ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

والفصلُ: ﴿لَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٨].

والمُضيُّ: ﴿لِّيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٢].

والوجوبُ: ﴿لَمَّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

والإعلام: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤].

والوصيةُ: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] بدليل ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٣١] إذ لم يستطع أحدٌ ردَّ قضاء الله؛ بل هو وصيةٌ أوصى بها.

والخلق: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢].

والفعل: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ [عبس: ٢٣] يعني لم يفعل.

والإبرام: ﴿فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا﴾ [يوسف: ٦٨].

والعهد: ﴿إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ﴾ [القصص: ٤٤].

والأداء: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠].

وكلُّ ما أَحكم عمله، وختم، وأدّى، وأحبّ، وأعلم، وأنفذ، وأمضى، فقد قضى وفصل.

قال الطيبي: القضاء موضوع للقدر المشترك بين هذه المفهومات، وهو انقطاعُ الشيء والنهاية.

وقضاء الله: عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العلم الأعلى على الوجه الكلّي، وهو الذي يُسمّيه الحكماء العقل الأول.

وقدره: هو حصولُ صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ الذي يُسمّيه الحكماء بالنفس الكلّية.

قال بعض المحققين: القضاء عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات [في العالم العقلي

مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدر: عبارة عن وجود جميع الموجودات] في موادِّها الخارجية، أو بعد حصول شرائطها واحدًا بعد واحد.

والتحقيق[١] أن القضاءَ هو الحكم الكلّي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزلِ إلى الأبد، مثل الحكم بأن ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

والقدرُ تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب، وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمان بحسب قابليّتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها، وتعليق كلّ حالٍ من أحوالها بزمانٍ معيّن وسببٍ مخصوص، مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني.

وقضاء الله تعالى عند الأشاعرة: إرادتُه الأزلية المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه، فيما لا يزال، وقدرُهُ إيجادُ الأشياء على قدرٍ مخصوص وتقديرٍ معيّنٍ في ذواتها وأحوالها.

والنزاعُ الواقع في هذه المسألة إنّما هو في الأفعال الصادرة من العباد لا في جميعِ الأشياء.

وقال بعض المحقّقين: إن القدرَ عبارةٌ عن تعلّق القدرة والإرادة بإيجاد جميعِ الأشياء. التعلّق التنجيزي الواقع فيما لا يزال، والقضاء عبارةٌ عن تعلّقها بها التعلّق المعنويَ الحاصل في الأزل، فالقضاءُ سابقٌ على القدر، والقدرُ واقعٌ على مقتضاها[٢]. وتحقيق هذه المسألة مما تسكب فيه العبرات، ولا عذرَ لأحدٍ في القضاءِ والقدر، والتخليق والإرادة؛ لأنَّ هذه المعاني لم يجعلْهم مضطرّين إلى ما فعلوا؛ بل فعلوا ما فعلوا [مختارين]، فصار خلقُ الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال، ولا تقعُ بدونها، ولم تصر تخليق شيء من ذلك عذرًا؛ لأنه لا يوجب اضطرارهم.

وقد يُطلق القضاءُ على الشيءِ المقضي نفسه، وهو الواقعُ في قوله عليه السلام: «اللهم إني أعوذ بك من جهدِ البلاء، ودركِ الشقاء، وسوءِ القضاء، وشماتة الأعداء»[٣] وعلى هذا

(١) في الكليات: والتفصيل.
(٢) في الكليات ٤/ ١١: والقدر واقع على سببيته.
(٣) حديث أورده الغزالي في إحياء علوم الدين ١/ ٣٢٢. قال الحافظ العراقي: حديث متفق عليه من حديث أبي هريرة.
وجهد البلاء: أشدُّه. وفي الاستذكار لابن عبد البر ٢/ ٥٢٤: جهد البلاء: كثرة العيال، وقلّة المال.

المعنى لا يجب به الرضا، [٥٤/ب] ولذلك استعاذ منه؛ بل يجب الرضا بالقضاء بمعنى حكم الله وتصرّفه، ولا يجب الرضا على المقضيّ إلاّ إذا كان مَطلوبًا شرعًا كالإيمان ونحوه. وقد ورد بقول الله سبحانه: «من لم يرض بقضائي، ولم يشكر نعمائي، ولم يصبر على بلائي، فليتخذْ إلهًا سواي»[١].

وأما القدر فهي مرضي، لأنَّ التقديرَ فعلُ الله لا المقدر، إذ يمكنُ أن يكون في تقدير القبيح حكمةٌ بالغة.

وسرُّ القدرِ: هو أنَّه يمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان إلاّ بحسب ما يقتضيه استعداده.

وسرُّ سرِّ القدر: هو أن تلك الاستعدادت أزليةٌ ليست مجعولةً بجعلِ الجاعل؛ لكون تلك الأعيان إظلال شؤونات ذاتية مقدسية[٢] عن الجعل والانفعال. انتهى.

والحكم: إسنادُ أمرٍ إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، فخرج بهذا ما ليس بحكمٍ كالنسبة التقييدية.

الحكم الشرعي: عبارة عن حكم الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين.

وفي «الكليات»[٣]: الحكمُ في اللغة: الصَّرفُ والمنع، والفصل. والحكمُ أعمُّ من الحكمة، فكلُّ حكمة حكم، وليس كلُّ حُكم حكمة.

وحَكَم بينهم، وله، وعليه: قضى.

والحكم[٤] في العرف: إسناد أمرٍ إلى آخر إيجابًا أو سلبًا.

وفي اصطلاح أهل الميزان: إدراكُ وقوع النسبة أو لا وقوعها.

وفي اصطلاح أصحاب الأصول: هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير.

والحكم الشرعي: ما لا يُدرك لولا خطاب الشارع، سواء ورد الخطابُ في عين هذا

---

(١) حديث ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ٤/ ٣٤٥. قال الحافظ العراقي: حديث أخرجه الطبراني في الكبير، وابن حبان في الضعفاء من حديث أبي هند الداري... وإسناده ضعيف.

(٢) في الكليات ٤/ ١٠: مقدمة عن الجعل.

(٣) الكليات ٢/ ٢١٩.

(٤) في الهامش: والحكم بمعنى إسناد أمرٍ إلى آخر فعل من أفعال النفس. وأما الحكم بمعنى إيقاع النسبة أو انتزاعها أي إذعان النفس وقبولها للنسبة وإقرارها بأن النسبة مطابقة لما هو عليه الأمر في نفس الوجود فهو نوع من الإدراك.

الحكم، أو في صورةٍ يحتاجُ إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية، إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يُدرك الحكمُ في المقيس.

والحكم العقلي: هو إثباتُ أمرٍ لآخر أو نفيه عنه من غير توقّف على تكرر ولا وضع واضع، وينحصرُ في الوجوب والاستحالة والجواز.

والحكم العادي: إثباتُ ربطٍ بين أمرٍ وآخر وجودًا أو عدمًا بواسطة تكرر القرائن بينهما على الحسّ مع صحة التخلف وعدم تأثير أَحدهما في الآخر البتة.

والحكم عند أهل المعقول: يُطلق ويراد به القضية إطلاقًا لاسمِ الجزءِ على الكلِّ.

وقد يُطلق على التصديق، وهو الإيقاعُ والانتزاع، وعلى متعلّقه، وهو الوقوعُ واللاوقوع، وعلى النسبة الحكمية، وعلى المحمول، فإذا أُطلق [الحكم] على وقوع النسبة أو لا وقوعها فهو بهذا المعنى من قبيل المعلوم ومن أجزاء القضية. وإذا أُطلق على إيقاع النسبة أو انتزاعها فهو بهذا المعنى من قبيل العلم والتصديق عند الحكم. انتهى.

فأنا في هذا المجموع يعني هذا الكتاب وغيره **أتلقّى من الملك** أي مالك الملك، والتلقّي هو يقتضي استقبال الكلام وتصوّره.

وقيل: التلقّي كمالٌ واستعدادٌ في السالك يعرفُ به كلَّ ما يَردُ عليه قبل وروده، فيتهيّأُ لذلك ويحترز عمّا ينافيه.

ما يرد به على الملك، والموصولة مع صلته مفعولُ أتلقّى.

قال العبد: وصف نفسه بالعبدية؛ لأنه أكملُ الأوصاف؛ لأنَّ العبودية صفةٌ من شاهدَ نفسه لربّه، فإنّه مقامُ العبودة. والعبادةُ غاية التذلُّل لله تعالى على وفق ظاهرِ الشريعة. والعبودية لتصحيح الصدق بالسلوك إلى الله تعالى على طبق الطريقة. والعبودة مشاهدةُ النفوس قائمةً بالله في عبودتهم [٥٥] كما هي مرتبة أرباب الحقيقة، فإنّهم يعبدونه في مقامِ الفَرْق بعد الجمع، والأولى في عرفهم مرتبةُ العوام، والثانية مرتبةُ الخواص، والثالثة مرتبةُ أَخصِّ الخواص.

وفي «الفتوحات»[١]: العبودة نسبةُ العبدِ إلى الله تعالى لا إلى نفسه، فإذا نُسب إلى نفسه فتلك العبودية لا العبودة، فالعبودة أتمُّ.

(١) الفتوحات المكية ٢/ ١٢٨.

ولما انتهى هذا الكتاب وترتب الأبواب علوت أي صعدت **أعواد التشريف**. الأعواد جمع عُود بالضم، وكذا عيدان بمعنى الخشب، وآلة من المقاذف أي الملاهي.

والعودان منبرُ النبيِّ ﷺ وعصاه، وههنا يُناسبُ معنى المنبر، كما قال في كتاب «عَنْقاء المُغْرِب»[١]: فلمّا كان يومُ الجمعة، والخطيبُ على أعواده يدعو أولياء الله إليه وعبادَهُ، يعني علوت منابر التشريف أي العالي كنايةٌ عن الدرجات والمراتب، والمقامات العاليات التي أوضح في هذا الكتاب بتقدير الموصوف، أي منابر الدرجات الشريف، والتاء مقدرة.

ووجهت الابن الأنجب المبارك الأزكى بدر الدين بالتعريف أي انصرفت وجهي إلى ابني الأنجب. اسمُ تفضيل من النجابة بمعنى الأكرم. والبركة الزيادة والنماء والخير الكثير. والمبارك اسم مفعول منها، والأزكى اسمُ تفضيل من الذكاء، وهي حدَّةُ القلب، والأزكى من الزكاوة، وهي بمعنى الفطنة والعقل، ويحتمل أن يكونَ: وجّهتُ بمعنى أَرسلتُ الابن، وهو أولى، ولذلك قال:

إلى أهل التبحّر في المعارف والتوقيف يقال تبحّر في العلم وغيره: تعمّق فيه وتوسّع، كأنه صار بحرًا في تعمّقه وتوسّعه فيه.

والتوقيف في الحديث تنبيه، وفي الشرع كالنصّ، وفي الحجِّ وقوف الناس في المواقف، وفي الجيش أن يقفَ واحدٌ بعد واحد، يعني بعثتُ بدر الدين الحبشي بالتعريفِ إلى أهل المعارف، والتوقيف لإرشادهم إلى المسلك المنيف.

فقمت في الملأين[٢] أي الجماعتين من أهل الظاهر والباطن.

منشدًا حال من فاعل قمت، وأنشد الشعرَ أَيْ قرأه. شعِر بالكسر شعرية كنصر وكرم: علم به، وفطن له، وعقله، وليت شعري، وله، وعنه ما صنع: أي ليتني أَشعر، والشعورُ إدراك من غيرِ إثبات، فكأنّه إدراكٌ متزلزل، ويعبّر به عن الهمس، وشعَرت بفتح العين بمعنى علمتُ، وبضمها بمعنى صرت شاعرًا، والشِّعر بالكسر غلب على منظوم القول لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كلّ علم شعرًا، وفي الحديث: «إنَّ من الشعر لحكمة»[٣].

---

(١) عنقاءُ مُغْرِب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب.

(٢) في المطبوع: في الملأ.

(٣) حديث رواه البخاري (٦١٤٥) في الأدب، باب ما يجوز من الشعر، وأبو داود (٥٠١٠) في الأدب عن=

نحن سر الأزلي . . . .[(١)]

من قبيل إضافة الموصوف إلى صفته، وأمثالُه في الشعر كثير، والمراد من السرِّ الأزلي العينُ الثابتة في علم الله تعالى من تفصيله في بيان السر. والأزل استمرارُ الوجود في أزمنة مقدّرة غيرِ متناهية في جانب الماضي، كما أن الأَبدَ استمرار الوجود في أزمنةٍ مقدّرة غيرِ متناهية في جانب المستقبل والأزليّ ما لا يكون مَسبوقًا بالعدم.

اعلم أنَّ الوجود أقسامٌ ثلاثة لا رابع لها: إمّا أزليٌّ أبديّ، وهو الله سبحانه وتعالى، أو لا أزلي ولا أبدي، وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه مُحال، فإنَّ ما ثبت قدمُه امتنع عدمه.

تحقيق مبحث الأزل.

وقال مؤلف الكتاب رضي الله عنه في كتاب «الأزل»[(٢)]:

إن الناس قد أجرى اللهُ على ألسنتهم لفظةَ الأزل، وينعتون بها الربَّ سبحانه، فيقولون: الأزلي[(٣)]، وكان هذا في الأزل، وعلمتُ هذا في أزله، ومثلُ هذا [٥٥/ب] التصريف، وأكثرُ اللافظين بها لا يعرفون معناها، ولو سُئلوا وحُقّق معهم البحثُ فيها زالتْ من أيديهم.

وطائفةٌ من النظّار توهّموا فيها ـ أعني في لفظه الأزل ـ أن نسبتَها إلى الله نسبة الزمان إلينا، فهو في الأزل كما نحن في الزمان، فيقولون: قد كان الله مُتكلّمًا في الأزل بكلامه الأزلي، وإنه قال في الأزل: ﴿ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ ﴾ [طه: ١٢] لموسى ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩] لمحمد عليهما السلام، وما أشبهه.

وطائفة أخرى تخيّلت فيه أنه مثل الخلاء امتداد معقول كما أن الخلاءَ امتدادٌ في غير جسمٍ، كذلك الأزل امتدادٌ من غير توالي حركات زمان، فكأنه تقدير زمان.

كما جعلوا أنَّ السموات والأرض وما بينهما خلقهم الله في ستة أيام مقدّرةً لا موجودة، على تقدير لو كانت ثمة أيام كان هذا المقدار. وهذا كلُّه خطأ؛ فإنَّ السموات والأرض

= أبي بن كعب، ورواه الترمذي (٢٨٤٥) في الأدب عن عبد الله بن مسعود.

(١) هذا صدر بيت لابن عربي، وسيسوق المؤلف القصيدة تامة منجّمةً، صفحة (٢٢٧).

(٢) انظر الحاشية (٢) صفحة (٤٤).

(٣) في (ج) و(ص): فيقول الأزلي.

وما بينهما إنَّما خلقهم الله في هذه الستة الأيام الموجودة المعلومة عندنا، وأنها كانت موجودةً قبل خلق السموات والأرض، فإنَّ السموات السبع والأرضين السبع ليست الأيام لها، وإنّما الأيام لفلك النجوم الثوابت، وقد كان قبل السموات دائرًا، فاليوم دورية[١]، غير أنَّ النهار والليل أمرٌ آخرُ معلومٌ في اليوم لا نَفْس اليوم، فحدثَ النهارُ والليل بحدوثِ السموات والأرض لا الأيام، واللهُ ما قال إنه خلقها في ستة أنهار ولا في ستّ ليال؛ وإنما ذكر الأيام.

وأمّا الذين توهّموا أنّه تقديرُ زمانٍ، والذين قالوا: امتدادٌ إلى غيرِ أول، فيقال لهم: لا يخلو هذا الأزلُ الذي نسبتموه إلى الله أن يكونَ وجودًا أو عدمًا، [فإن كان عدمًا] فقد أرحتمونا، فإنَّ العدمَ نفيٌ محضٌ، ويلزمكم شناعة، وهو أنّكم نعتّم الباري بالعدم، والعدمُ لا يُنعت به، وهو محالٌ على الله، وإن قالوا: إنَّ الأزل وجودٌ وليس بعدم، يُقال لهم: فلا يخلو إمّا أن يكونَ نفسَ الباري أو غيره.

فإن قالوا: هو نفسُ الباري، فقد أخطؤوا في الإسمية، حيث لم يطلقْها الباري على نفسه، وإن قالوا: هي غيره، فلا يخلو إمّا أن تكونَ قائمةً بنفسها أو بغيرها، وإن كانتْ قائمةً بنفسها بطلتِ الوحدانيةُ لله تعالى، وإن كانت قائمةً بغيرها فلا يخلو ذلك الغير إمّا أن يكون نَفْسَ الباري أم لا، فإنْ كان نفس الباري فهي له كعِلْمِه وقدرته صفاتُ معنى، ويتّصف بالأزلية كما يتّصفُ عندكم العلم القديم وسائرُ الصفات بها، فيرجعُ الأزل منعوتًا بالأزل، والكلام في الأزل المنعوت به الأزلُ كالكلام في الأزل الأول ويتسلسل.

وإن قالوا: إن الذي يقومُ به [الأزل] غير نفس الباري، فقد أثبتوا قديمًا آخر، وبطل دليلُ الوحدانية بما يقومُ عليه من البرهان بعد السبر والتقسيم، ومحالٌ آخرُ وهو أنَّ ذلك الموجود الذي قام به الأزل هو الموصوفُ بالأزلي لا الباري؛ لأن المعاني إنَّما توجب أحكامها لمن قامت به، فبطل وصفُهم الباري بالأزلي، وثبت أنَّه ما ثمة أَزلٌ أصلاً، وبعد هذا فإني أَرجعُ وأقول: إن الأزل موضعُ مزلّة قدمٍ للنظّار[٢]، وقد أغفلها أكثرُ الناس، وكان الواجب ألاّ يهملوا جنابَ الحقِّ؛ ولا يُطلقوا عليه من الألفاظ والنعوت إلاّ ما أطلقها على نفسه [٥٦] في كتابه أو على لسان نبيه.

---

(١) في (ج) و(ص): دورته.

(٢) في (ج) و(ص): مزلة قدم النظّار.

وانظر يا أخي نوّر الله بصيرتك ما أعجب هذه اللفظة، كيف صارَ معناها مُطابقًا لما اشتقّت منه، فإنَّ الأزل من أوصاف البهائم الذي يكون منهرقًا من حلفِ هائلاً[(١)] بحيث لا يقبل الركوب كالزرافة وما قاربها؛ لأنَّه مشتقٌّ من زلّ إذا زلق، ومعناه لا يثبت [فكذلك الأزل مشتقٌّ من هذا، فإنه لا يثبت]، وتزلُّ فيه أقدام الناظرين فيه إلاّ من رحم ربُّك، فلكثرة ما تزلّ الأقدام فيه سُمّي أزلاً.

وأما الذين يقولون: إنه تعالى تكلّم في الأزل بكذا، فإنه تلزم للقائلين[(٢)] به شناعاتٌ، ولا يحصل بها علم إلاّ بجهلهم؛ وإنَّما ينبغي أن يُقال في مثل هذه: إن كلام الله صفةٌ له قديمة لا تكييف[(٣)]؛ فإن الكيفية في هذا الفن من العلم مُحالٌ، وإنّما يقع العلم بهذا الفن بعد تعلُّقِ الإدراك إن كان من قبيل المرئيات فبالرؤية، أو من قبيل المسموعات فبالسمع، أو من قبيل المشمومات فبالشم، وهكذا سائر الكيفيات، فإذا ثبت أن اللهَ موصوفٌ بالكلام، وأن الكلام غيرُ محدثٍ، فلا نحتاج في ذلك إلى أزلٍ ولا إلى غير أزل، ونقول: لمّا خلق اللهُ موسى، وكان من أمره ما كان، فأبصر النار وقصدَهُ، ناداه الحقُّ في ذلك الوقت في حقِّ موسى عليه السلام، لأنّه يتقيّدُ بالزمان، والباري غير متّصف بالوقت والزمان، وقال له بكلامه القديم: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] وغير ذلك، وسمع موسى عليه السلام الكلامَ المنعوت بنفي الأوّلية من غير تكييف لنا ولا تحديد؛ بل كما ينبغي أن يكون عليه القديمُ من الجلال، فالمتكلّمُ في لا زمان[(٤)]، والسامُع في زمان.

وليس من يقول إنّ الباري قارن كلامه حركةً زمانية، فإن موسى مقيّدٌ بالزمان بأولى ممن يقول بعكس هذا، وإن موسى سمعَ في غير زمانٍ؛ لأن المتكلّمَ ما تكلَّمَ في زمانٍ، ولحوق موسى بالتنزيه أولى من إلحاق الباري بالتشبيه، وقد قيل: نظم:

ظهرتَ لمن أبقيتَ بعد فنائِهِ ... فكانَ بلا كونٍ لأنّك كنْتَهُ[(٥)]

فقد لحق العبدُ هنا بالتنزيه لمّا تحقّق سرُّه بالحق، وتعلّق به بحكم التنزيه تنزُّهِ السرِّ عن

---

(١) في (ج) و(ص): خلفِ سائلاً.
(٢) في (ج) و(ص): يلزم القائلين به.
(٣) في (ج) و(ص): لا تكيّف.
(٤) في (ج) و(ص): في زمان، والسامع.
(٥) البيت مع آخر ذكره بلا عزو أبو طالب المكي في قوت القلوب ٢/ ٩٧.

عالم الكون، لأنه فانٍ عنه، مشاهدٌ لما ظهر إليه من باريه. وقال الآخر: نظم:

تَسترتُ عن دهري بظلِّ جناحِهِ فعيني تَرى دَهري وليس يَراني

فلو تسأَلُ الأيامَ ما اسمي ما درتْ وأَين مكاني ما درين مكاني

فهذا الآخر قد لحقْ بالتنزيه، وتعالى عن الزمان، وزاد على الأول بدرجةٍ، وهو أنَّ الأول فانٍ، وهذا قال:

فعيني ترى دهري وليس يراني

فإن الحقَّ يرانا ولا نراه، فهذا قد تحقّق بالحق.

ومما يؤيّد هذا الباب رؤيتُنا الباري سبحانه، فإنّا لا نشكُّ أن رؤية بعضنا[١] من بعضنا في جهةٍ، وأن الباري سبحانه يرانا اليوم ونحن مقيّدون بالجهات، ولا ترجع إليه جهةٌ من حيث أنه يرانا، كذلك لو كشف غطاءنا عنّا لأبصرناه في غير جهةٍ على ما هو عليه من نعوت الجلال والكمال، ونحن في وقت إدراكنا إيّاه في جهةٍ من بعضنا في بعضٍ لا منه، وهكذا الزمان والمكانُ وكلُّ ما يتعلّق بهذا الباب، وأنا منّا لسنا في جهةٍ، والعالم كلُّه ليس في جهة من نفسه، فلا نحتاج بعد هذا التقرير أن نقول تكلَّمَ في الأزل، فقال: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] على أنَّها سكونٌ[٢] [٥٦/ب] فلمّا بلغ الوقت تكلّم بأنها كائنة، ولمّا كان اليوم قالها على أنها كانت، وهذا كلُّه على الحقيقة، إنّما هو العلم ليس الكلام، وفي هذا من الشناعات وسوء العبارة ما لا يخفى على عاقل.

وأمّا المحقّقون فإنّ الأزل عندهم حكمُهُ حكمُ القِدم، وهو نفي الأولية، فهو نعتٌ سلبي ليس بصفةٍ أصلاً، فالأمر فيه هيّن قريب، ويتبيّن ما نذكره في إيجاد العالم عن عدمٍ، فإيّاك أن تتوهّم كما توهّمه الضعفاءُ من أن العالم كان يجوز أن يوجد قبل الوقت، ويعني تقدير الوقت الذي أوجده فيه، ويجوزُ أن يتأخّرَ عنه، فاختصاصه بذلك الوقت دون ما يجوز عليه يفتقرُ إلى مخصّصٍ، فلا بقولهم قبل وبعد، ولا زمان، ولا تقدير زمان، لأنَّ التقدير في لا شيءٍ فيه ما فيه، وما ثمة شيءٌ إلاّ الله، فمن كلِّ وجهٍ وحالٍ يكون هذا خلفًا من الكلام.

والذي ينبغي أن يقال: إن الباري موجودٌ بنفسه، غيرُ مستفادِ الوجود من أحدٍ، فإنّه ليس

---

(١) في (ج) و(ص): أنّا بعضنا من بعضٍ في جهة.
(٢) في (ج) و(ص): أنها ستكون.

إلاّ هو سبحانه، والعالمُ موجودٌ به مستفاد الوجود منه، لأنّه ممكنٌ بذاته، واجبُ الوجود بغيره من حيث أنه مُستفيد.

والباري واجبُ الوجود لذاته، غيرُ مستفيدٍ، وأن العالَمَ عدمٌ، والعدمُ عين المعدوم، لا أن العدم أمرٌ زائد على المعدوم، ولا أن الوجود أمرٌ زائد على الموجود، بل العدمُ نفْسُ المعدوم، والوجود نفسُ الموجود، وإن كانَ يُعقلُ الوجودُ ولا يعقل ماهيّة الوجود، فيتخيّل أن الوجودَ ليس عينَ الموجود؛ بل هو حالٌ من أحوال الماهية، ولا تُعرف الماهية حتى تعرف من جميع وجوهها[١]، وتمتاز كما إذا قلتَ في الجوهر: إنه شيء، فلا نشكُّ أنه شيء من ماهية؛ ولكن ما نعقل ماهيته[٢] بقولنا شيء فقط حتى نقول إنه شيء[٣] قائم بنفسه متحيِّزٌ قابل للعرض، فهكذا الوجود والعدم، فليس بين وجود الحقِّ والخلق امتدادٌ كما يُتوهَّمُ، ولا أنه بقي كذا كذا ثم أوجد؛ فإن هذه كلَّها توهُّماتٌ خيالية فاسدة تردُّها العقول السليمة من هذا التخبيط، فلا بيْنية عند الحق ولا عند الخلق في الإيجاد، إنّما هو ارتباطٌ مُحدَثٌ بقديمٍ، أو ممكن بواجبٍ، أو واجبُ وجودٍ بغيره بواجب الوجود بذاته ليس إلاّ العناية[٤].

وربّما يعترضُ علينا في هذا الأزل من حيث أنّا من محققي الصوفية، فيقول: قد قال بعضُ أئمتكم[٥] ممّن تشهدون له بالسبق في طريق الحقائق حين ذكر في كتابه «مراتب العبّاد والمريدين والعارفين والعلماء»، وقال في شأن الله: إنه سبحانه ليس بينه وبين عباده نَسَبٌ إلاّ العناية، ولا سببٌ إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل. فقد أثبتَ الأزل. قلنا: تحقّق أيُّها المعترضُ قولَ هذا المحقق إنَّ الخطاب يكون من البليغ على حسب ما تُوطِىءَ عليه في العالم حتى يفهمَ السامع من لغته واصطلاحه ما يريدُ، فنفي الوقتِ إثباتُ الأزل[٦]، والأزلُ عبارةٌ عن نفي الأولية، والنفيُ عدمٌ محض، فما ثمة شيءٌ، ولا ثمة ثمة، فيُنتفىٰ الأزل بما يُعقل من معناه مثل القدم، فالمعرفة بما يعرف الناسُ المحقّقون من معنى الأزل، لهذا جاء به، ولو

---

(١) في (ص): ولا تعرف من جميع وجوهها.
(٢) في (ج) و(ص): فلا نشك إن كونه شيء من ماهيته، ولكن ما نعقل ماهيةً.
(٣) في (ج) و(ص): حتى نقول إن كنّا أشاعرة إنه شيء.
(٤) في (ج) و(ص): واجب وجودٍ بغير واجب الوجود بذاته ليس إلاّ. وربّما.
(٥) في حاشية (ج) و(ص): هامش صف: هو الإمام الشيخ ابن العريف. قال ذلك في كتاب محاسن المجالس في خطته، فليعلم ذلك.
(٦) في (ج) و(ص): فنفى الوقتَ، وأثبتَ الأزل.

عرف أنه يتوهّم منه المحققون أنه امتدادٌ في لا شيء، أو زمانٌ مقدَّرٌ يعطى ببينية بعيدة بين الخلق والحقِّ، فلمّا كان محصولُ الأزل النفي - وهو عدمٌ لذلك - لم يُبال به.

فصل: ثم نرجع ونقول بعد هذا التقرير: هل كان في الأزل مع الله أحدٌ أم لا؟ فقالت طائفة: [٥٧]القدماءُ أربعة: الباري، والعقل، والنفس، والهيولى.

وقالت طائفة القدماء: ثمانية: الذات، والسبع الصفات.

وقالت طائفة: ما ثَم قديم إلاّ واحدٌ وهو الحقُّ تعالى، وهو واحدٌ من جميع الوجوه، ولذاته حكم يُسمّى به قادرًا، وهكذا كل ما جعلوه هؤلاء من صفة.

وقالت طائفةٌ بقول هذا، وزادت معنىً، وذلك المعنى يُسمّى حقيقة الحقائق، وهي لا موجودةٌ ولا معدومة ولا محدثةٌ ولا قديمة؛ لكنّها في القديم قديمةٌ، وفي المُحدث مُحدثةٌ تعقل ولا توجدُ بذاتها كالعالمية والقائلية وما أشبه ذلك.

فإذن فما ثمة في الأزل إلاّ واحد، بمعنى أنّه ما انتفت [عنه] الأولية إلاّ لواحدٍ، لكن لنا في الأزل[1] حكم بوجهٍ ما، فإنّا قد علمنا أنّا معلومون لله تعالى، ولا عين موجودة لنا، وأنّ الأشياء لها أربع مراتب في الوجود: وجودٌ في العلم، ووجود في العين، ووجود في الكلام، ووجود في الرقم، فلنا بهذا الحكم في الأزل مرتبتان في الوجود، المرتبةُ الواحدة الأولى مقطوعٌ بها، وهي مرتبة وجودنا في علمه، والأخرى غيرُ مقطوعٍ بها على ما قدّمنا، وهو وجودنا في الأزل من كونه قائلاً أو متكلِّمًا، وهنا نظر، وقد ذكرنا منه طرفًا فيما تقدّم من هذا الكتاب، وقد ذكرنا هذا الفصل مستوفىً محقّقًا في كتاب «الجداول والداوئر» لنا، فليُنظرْ هناك؛ فإن هذه العجالةُ تضيقُ عن بسط هذه المسألة، والمقصود من هذا الكتاب إنّما هو الأزل والأزلي [لا غير] فنحن أزليون بهذا الاعتبار لا أنَّ أعياننا موجودة أزلاً.

وقد تقرَّر من لسان العلم في الأزل ما فيه غُنيةٌ، فلنرجع إلى لسان الأسرار فيه من باب التوسّع، فأقولُ:

إن أفلاكَ الأزل سباعيةٌ التي للحق، وذلك عند فكِّ تركيب هذه الحروف إلى بسائطها، وهي ثلاثةُ أَحرفٍ، لكلِّ حرفٍ حضرة، والحضرات ثلاثة، غير أنَّ اللام عندنا مركّبٌ من حرفين، فيكون على هذا أربعة مثل (الله) ويتطابق الاسم والنعت بوجود الألِفَينِ واللام،

(١) في (ج) و(ص): إلاّ واحدٌ إلاّ أنا، فإنه لنا في الأزل.

فالأكثر مع الجلالة، وإنَّما قلنا في اللام إنه مركَّب من أجل رقمه؛ فإنّه من ألفٍ ونون، فدائرةُ اللام مع عطف اللام عليها دائرةٌ كاملة، وهي دائرة الكون، ولمّا لم يظهرْ من دائرة الكون إلاّ القطر، لهذا ظهر بصورةِ النون، ولم يظهرْ بصورة الميم والألف من حيث الرقم للذات الإلهية في «كان الله ولا شيء معه»[1] والزاي بينهما وبين اللام حجابُ العزّة بينه وبين خلقه، ولهذا ظهر الزاي في الشكل على صورة النون إلاّ أنه يقصر عنه، والسببُ الموجب لذلك أنَّ النونَ وهو جوف اللام لا يبدو ولا ينظر منه[2] للزاي إلاّ قدرِ شكل الزاي، فلهذا لم يكمل الزاي كمال النون لأنّه حجابٌ، ولو كمل مثل النون لم يكن له ما يحجب، فيبطل حقيقة الحجاب، والحجاب لا بدّ منه، فلا بدّ من شكل الزاي أن يكون على ما ظهر، ولما وقع الحجاب ربّما بطلَ الكون، ولا بدَّ من الحافظ، فإنّه لولا الحفظُ ما بقي الكون، وقد نبّه الله تعالى أنَّه حافظٌ خلقه بنفسه، فقال: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فقال لأحفظهما[3] فهو عين الحفظ، فهو عين الحافظ، فكانت الألف التي هي قائمة اللام على رأس النون الذي هو جوف اللام ظلّ الألف الأول من خلف حجاب العزة، فالكون محفوظٌ بالظلِّ، ولمّا كان ظلّه ظهر [٥٧/ب] على صورته، فكأنه هو، والظلُّ كناية عن الرحمة، تقول: أنا ظلُّ فلان، وقال تعالى: «المتحابُّون بجلالي اليوم أُظلُّهم بظلّي»[4] يعني يوم القيامة.

وأمّا الألف الأولى إذا كانت في اللفظ فهي ألف العظمة، وتكون عند ذلك همزة، ويكون حجابُ العزّة صادرًا منها؛ فإنَّ الزاي في بسائط الهمزة، فإذا كان ألف العظمة كان قائمة اللام ليس بظلٍّ، وذلك لأن الألف لا تكون ظلاً للهمزة، لأنَّها على غير صورتها، ومن شرط الظلِّ الصورةُ، ولهذا أقول في ظلِّ العرش إنه ظلُّ الرحمة، وإن الرحمة اسمٌ من أسماء العرش، فتكون قائمة اللام إذن بهذا النظر حافظةً على الأمر، كما قال تعالى: ﴿يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ﴾ [الرعد: ١١] أي من أجل أن أمَرهُم الله، وقال: ﴿وَيُرۡسِلُ عَلَيۡكُمۡ حَفَظَةً﴾ [الأنعام: ٦١].

---

(١) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).

(٢) في (ج) و(ص): ولا تناظر.

(٣) في (ج) و(ص): فقال: هو حفظهما.

(٤) أخرج مسلم في صحيحه (٢٥٦٦) في البر والصلة، باب في فضل الحب في الله، والموطأ ٢/ ٩٥٢ (١٧٧٦) في الشعر، باب ما جاء في المتحابين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله تعالى يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي؟ اليوم أظلهم في ظلّي يوم لا ظلَّ إلا ظلّي».

ثم إن العالمَ ثلاثُ مراتب: علوي وسفلي ومتوسط بينهما، وما ثمّة عالم رابع.

وإن المنازل التي تنزل فيها الأرواح المسخّرة السيارة ثمانية وعشرون منزلة، وهي: السرطان، والبطين، والثُّريا، والدَّبَرَان، والهَقْعَة، والهَنْعَةُ، والذراع، والنَّثْرَة، والطرف، والجبهة، والزُّبْرَة، والصَّرْفَة، والعواء، والسَّمَاك، والغَفرُ، والزبانَيَا، والإكليل، والقلب، والشَّوْلة، والنَّعائم، والبلدة، وسعد الذابح، وسعد بلع، وسعد السعود، وسعد الأخبية، والفرع المقدم، والفرع المؤخر، والرشا[١].

وكلُّ منزلتَيْنِ وثلث منها تُسمّى برجًا، فهي عين البروج[٢]، والأرواح السيارة التي قد جعل الله بيدها زمام تدبير العوالم سبعة، وهي: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، والكاتب[٣]، والقمر.

وبترحيل هذه الكواكب في هذه المنازل ربط اللهُ الانفعالات في هذه العوالم، فكان جماعُ العالم ثمانيةً وثلاثين، والأزلُ ثمانية وثلاثين، فظهر العالم على صورة الأزل من طريق العدد، والأزلُ من نعوت الله، فهو على صورته، والله خلقَ آدمُ على صورته[٤]، والعالم على صورة آدم، فارتبط الكلُّ بالكلِّ، وظهرت الأربعة التي هي من أشرف العدد[٥]، وهو: العالم، والإنسان، والأزل، والله، فتحقّق ما ذكرناه، فإنه من لباب المعرفة الإلهية.

ثم إنه في الأزل نكتة عجيبة وهو أنَّ العالَم لمّا ظهرَ بدعوى الظهور أراد الحقُّ أن يطمسَهُ بأزليّته، فلا يبقى للمُحْدث أثرٌ، فتجلّى أزلّ، ففني العالم بظهور الألف من أزل خاصة، وبقي (زل) في حقّ العالم كأنَّ سائلاً سأل: أين العالم؟ فقيل له: زلَّ بظهور ألف الذات. فالألف هي المطلوبة من الأزل خاصة من أجل الأحدية.

تنبيه: اعلم أنَّ سرَّ الأزل وروحَه والذي به وجود الأزل إنّما هو أنا، وهكذا إخوان الأزلية كالقديمية والأولية، والآخرية، والظاهرية والباطنية، وهذه كلُّها لولا أنا ما كان منها شيءٌ،

---

(١) في الهامش: وقد وقع الأولى النطح، والخامسة البيان، والسادسة النحية.

(٢) في (ج) و(ص): فهي غير البروج.

(٣) جاء في الهامش: الكاتب هو عطارد.

(٤) انظر الحديث (إن الله خلق آدم على صورته) صفحة ١/ ١٠١ مع تخريجه.

(٥) في (ج) و(ص): من أشرف المنازل.

فإنْ صحّت هذه النعوت له أزلاً فأنا هناك أزل بلا أزلية، وإن لم تصحَّ هذه النعوت ولا عيني فلست هناك. انتهى.

وتفصيل الفرق بين النعوت والأسماء والأوصاف مرَّ في مبحث الاسم(١).

والحاصل من قوله: (نحن سرُّ الأزلي) هو الأعيان الثابتة، والعينُ الثابتة هي حقيقة المعلوم الثابت في المرتبة الثانية المسماة بحضرة العلم، وسمّيت هذه المعلومات أعيانًا ثابتةً لثبوتها في المرتبة الثانية لم تبرح منها، ولم يظهرْ بالوجود العيني إلاّ لوازمُها وأحكامها وعوارضها المتعلّقة [٥٨] بمراتب الكون، فإنَّ حقيقةَ كلِّ موجودٍ إنّما هو عبارة عن نسبة تعينه في علم ربّه أزلاً، ويُسمّى باصطلاح المحقّقين من أهل الله عينًا ثابتةً. وباصطلاح الحكماء ماهية. وباصطلاح الأصوليين المعلوم المعدوم، والشيء الثابت ونحو ذلك.

مطلب الوجود

فالأعيان الثابتة والماهيات والأشياء إنَّما هي عبارة عن تعينات الحقِّ الكلّية التفصيلية. كذا في «تعريفات الفرغاني» قدس سره وليس لها وجودٌ في البطون والظهور غير وجود الحق، ولهذا قال عقيب قوله:

نحـــن ســـر الأزلـــي بـــالـــوجـــود الأبـــدي

قال الشيخ الفرغاني قدس سره في «تعريفاته»(٢): الوجود: وهو وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره في محلٍّ ومرتبة ونحوهما، فيكون الوجودُ على مراتب:

الوجود في التعين الأول والمرتبة الأولى: وهو وجدان الذات نفسها في نفسها باندراجِ اعتبار الواحدية فيها وجدان مجمل مندرج فيه تفصيله، محكوم عليه بنفي الكثرة والمغايرة والغيرية، والتميز.

الوجود في التعين الثاني والمرتبة الثانية: عبارة عن وجدان الذات عينها من حيث ظهورها وظهور صورتها المسمَّاة بظاهر اسم الرحمن، وظهور صور تعيناتها المسمّاة بالأسماء الإلهية مع وحدة عينها، وصحة إضافة الكثرة النسبية إليها، فله حينئذ وحدةٌ حقيقية، وكثرة نسبية.

---

(١) انظر صفحة ١/ ٤٦ ففيها نهاية الرسالة التي قُطعت هنا.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٨٢.

الوجود الظاهر في المراتب الكونية: هو ظهوره في مرتبة الأرواح والمثال والحسّ المسمّى كلُّ تعيّنٍ منها من الوجود خلقًا وغيرًا لا محالة، فمعنى [إدراك] الوجود في تلك المراتب صورة كلّ تعين منه نفسها ومثلها موجود روحانيًا أو مثاليًا أو حسيًا.

الوجود الظاهري: هو تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في أعيان المظاهر.

الوجود الباطني: هو وجودُ باطن كلّ حقيقة ممكنة.

الوجود العام: هو اسم الوجود باعتبار انبساطه على الممكنات، وبهذا الاعتبار يسمّى صورة جمعية الحقائق يعني بها الوجود باعتبار عموم انبساطه على أعيان الممكنات لأنه ـ أعني الوجود ـ إذا اعتبر نسبته إلى الحقائق بهذا الاعتبار فليس إلا صورةَ جمعيةً لها، ويسمّى أيضًا بهذا الاعتبار بالتجلّي الساري في حقائق الممكنات هو التجلي الساري في جميع الذراري.

وجود الظفر: يطلق ويُراد به وجدانُ الحقّ في الشهود.

وجود السيار: هو منزل من منازل السائرين إلى الله عز وجل، وهو بعد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات، وهو: المعرفة، ثم الفناء، ثم البقاء، ثم التحقيق، ثم التلبيس، ثم الوجود، ثم التجريد، ثم التفريد، ثم الجمع، ثم التوحيد، وإليه ينتهي السائر، وإنّما سُمّي هذا المنزل بالوجود لأن السيار إذا وصلَ إليه وجد العين المقصودة في كل مشهود. انتهى.

وقال الشيخ الأكبر نوّرنا الله بسرّه الأنور في «إنشاء الدوائر»(١): واعلم أنَّ الوجود والعدم ليسا بشيءٍ زائد على الموجود والمعدوم؛ لكن هو نفس الموجود والمعدوم؛ ولكنَّ الوهمَ يتخيَّلُ أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيّلهما كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا نقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن، وإنما [٥٨/ب] المراد بذلك عند المتحذلقين أنَّ هذا الشيء وجد في عينه، فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين ذلك الشيء أو نفيه، ثم إذا ثبت عينُ [الشيء] أو انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيدٌ الموجودُ في عينه موجودًا في السوق معدومًا في الدار.

---

(١) إنشاء الدوائر: ٦ـ١٩.

فلو كان العدمُ والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معًا؛ بل كان إذا كان معدومًا لم يكن موجودًا، كما أنّه إذا كان أسود لا يكون أبيض، وقد صحَّ وصفه بالعدم والوجود معًا في زمانٍ واحد، وهذا هو الوجودُ الإضافي، والعدم مع ثبوت العين، فإذا صحَّ أنه ليس بصفةٍ قائمة بموصوفٍ محسوس، ولا بموصوفٍ معقول وحده دون إضافة، فثبت أنَّه من باب الإضافة والنسب مطلقًا مثل [المشرق والمغرب و] اليمين والشمال، والأمام والوراء، فلا يختصُّ بهذا الوصف وجودٌ دون وجود، فإن قيل: كيف يصحُّ أن يكون الشيءُ معدومًا في عينه يتَّصفُ بالوجود في عالمٍ ما، أو بنسبةٍ [ما]، فيكون موجودًا في عينه مَعدومًا بنسبةٍ ما؟ فنقول: نعم، لكلِّ شيءٍ في الوجود أربعُ مراتب إلاّ الله، فإنَّ له في الوجود المضافِ إلينا ثلاثَ مراتب:

المرتبة الأولى: وجود الشيء في عينه، وهي المرتبة الثانية بالنظر إلى علم الحق بالمحدث.

والمرتبة الثانية: وجوده في العلم، وهي المرتبة الأولى بالنظر إلى علم الله تعالى بنا.

والمرتبة الثالثة: وجوده في الألفاظ.

والمرتبة الرابعة: وجوده في الرقوم، ووجود الله تعالى بالنَّظر إلى علمنا على هذه المراتب ما عدا مرتبة العلم.

هذا هو الإدراك الذي حصل بأيدينا اليوم، ولا ندري إذا وقعت المعاينة البصرية المقرّرة في الشرع، هل يحصل في نفوسنا علمُ إثبات أو مزيد وضوح في جنس العلم الذي بأيدينا اليوم منه في علمنا به سبحانه؟ فإن كان كذلك، فليس له إلاّ ثلاثُ مراتب، وإن كان يوجب النظرَ إثباتًا في الدار الآخرة، أو حيث وقعت المعاينة لمن وقعت فَقد نصفُهُ بالمرتبة الرابعة، فتحقق هذه الإشارة في علمنا بالله تعالى، فإنها نافعة في الباب.

ثم هذه المراتب بالإضافة إلينا كما قدّمناه تتقدّم على وجود العين، أو وجود ما يماثل العين، أو وجود آخر العين مبدَّدةً غير مجموع بعضها إلى بعض، بالإضافة إلى شكلِ ما يخترعه العاقلُ، كلُّ هذا لا بدَّ من تقدّمه [ـ أعني ـ] واحدًا منها، ثم بعد هذا ينضبط في العلم، ويتصوّر في الذهن، هذا بالإضافة إلينا وبالإضافة إلى الله تعالى؛ إنما العلم مقدَّمٌ من

غير زمان بالشيء قبل عينه، فوجودُ الشيء المُحْدَثِ في علم الله تعالى قبل وجود الشيءِ في عينه، ومتقدّم عليه، غير أنَّ ثمة سرًا سنومىءُ إليه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى، ونبيّن لك أن وجود العين متقدّمٌ على وجود العلم بالمرتبة، ويُساويه في الوجود أزلاً، لا من جهة كونها محدثةً، وهذا في حقِّ الحقِّ، وأمّا في حقِّ الخلق فسنبيّن لك أن إدراك الحقّ للموجود في عينه تفصيلاً أنه قد كانت له حالة ما بالنظر إلى أمرِ ما لا يتّصف فيها بالوجود ولا بالعدم مع عدمه في عينه.

ثم نرجعُ فنقول: فأمّا تبيين تلك المراتب الأربعة المتقدّمة فهي أن تقولَ زيد باللسان، فيعقل معناه، أو ترقمه في الكاغد، فيعقل معناه، أو يظهر في عينه فيعقل معناه، أو تخيّله في نفسك، وهو غيرُ حاضر، فيعقل [٥٩] معناه، وهذا هو الوجود في العلم، وكلُّ واحدةٍ من هذه المراتب متّحدة المعنى لم يزد باختلافها معنًى في زيد، وكلُّ شيءٍ قديم أو مُحدثٍ لا يخلو من أن يكون في بعض هذه المراتب أو في كلِّها، وإذا تقرّر هذا وثبت أنّه الحقُّ فنقول: إن الإنسان قديمٌ مُحدث، موجود معدوم، أمّا قولُنا (قديم) فلأنه موجود في العلم القديم، متصوّرٌ فيه أزلاً، وهي من بعض مراتب الوجود المذكورة، وأمّا قولنا (مُحدثٌ) فإنَّ شكلَه وعينه لم يكن، ثمّ كان، فيخرج من هذا أن زيدًا موجودٌ في العلم، موجود في الكلام، معدوم في العين أزلاً مثلاً، فقد تصوّر اتّصافه بالوجود والعدم أزلاً، فصحّ من هذا أنَّ الوجودَ ليس بصفةٍ للموجود، فإذا تقرَّرَ هذا فينبغي لنا أن ننظر بماذا يتعلَّقُ العلم، هل بالموجود أو بالمعدوم؟ ولا نعلم ذلك ما لم نعلم ما هو العلم، وإلى ماذا تنقسمِ المعدومات، فنقول أولاً: إنّ العلمَ عبارةٌ عن حقيقةٍ في النفس، تتعلّق بالمعدوم أو الموجود على حقيقته التي هو عليها، أو يكون إذا وجد، فهذه الحقيقة هي العلم.

والمعدومات تنقسمُ إلى أربعةِ أقسام:

معدوم مفروض: لا يصحُّ وجوده البتة كالشريك والولد للإله، والصاحبة له، ودخول الجمل في سَمِّ الخياط.

ومعدوم يجبُ وجوده وجوبًا ترجيحيًا اختياريًا لا اضطراريًا: كشخصٍ من الجنس الواحد، وكنعيم الجنة للمؤمنين.

ومعدوم يجوز وجوده: كعذوبة ماء البحر في البحر، ومرارة الحلو، وأشباه ذلك.

ومعدوم لا يصحُّ وجوده قطعًا اختيارًا، لكن وجد: كشخص[١] من جنسه.

وهذا كلُّه ـ أعني ما يجوز وجوده وما لا يصحُّ اختيارًا ـ إنّما أُريد به الشخص الثاني من الجنس فصاعدًا على أن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار، كما تُثبت وتنفي التدبير، وإنْ كان في السمع ورد: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣] وورد ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨] ولكن من وقف على سرٍّ وضع الشريعة عرف موضع الخطاب بالتدبير والاختيار، وسأبينه في كتابي هذا[٢] أنّه سبحانه مُريدٌ غيرُ مختار، وأنه ما في الوجود ممكن أصلاً، وأنَّه مُنحصرٌ في الوجوب والاستحالة، وأنَّه كلُّ ما ورد في القرآن من قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٦] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٠] اقتران المشيئة بحرف الامتناع لسببٍ موجودٍ قديم يستحيلُ عدمه، فيستحيلُ ضدّ مشيئته، فخرجتِ المشيئة عن بابها المعقول في العادة إلى بابها المعقول في الحقيقة، فمهما ذكرتُ في كتابي هذا ما يدلُّ على الإمكان أو الاختيار أو التدبير أو غير ذلك مما تأباه الحقائق، فإنّما أَسوقه للتوصيل والتفهيم الجاري في العادة، وصاحب الحقيقة يعرفُ مرتبةَ الموضوعات، ومعه أتكلَّمُ بالحقائق، وإيَّاه أُخاطب، ومن نزل عن هذه الحقائق فإنّه يحملُ الكلام على ما استقرَّ في عرف العادة الذي يتخيَّل فيه أنَّه حقيقة، فيقبل كلّ واحدٍ منهم المسألة، ولا يرمي بها؛ لكن من وجهين مختلفين، وبينهما ما بين مفهوميهما، فإذا علمتَ هذا فالعلمُ لا يتعلَّق من هذه الأقسام إلاّ بالثلاثة.

وأمّا المعدومُ الذي لا يصحُّ وجوده البتة، فلا يتعلَّقُ به علمٌ أصلاً؛ لأنه ليس شيئًا يكون، فالعلم إذًا لا يتعلّقُ إلاّ بموجود، ولا يتعلّق بمعدومٍ رأسًا، إذ العدم المحضُ لا يتصوّر تعلّق العلم به، لأنَّه ليس على صورةٍ ولا مقيَّدٍ بصفةٍ، ولا له حقيقةٌ تنضبط إلاّ النفي المحضُ، والنفيُ المحضُ لا يحصلُ منه في النفس شيءٌ، إذ لو حصل لكان وجودًا، والعدمُ من جميع الجهات لا يكونُ وجودًا أبدًا، فإنَّ الحقائق لا سبيلَ إلى قلبها، ألا ترى علمَكَ بنفي الشَّريك عن الله تعالى إنْ تأمّلتَ [٥٩/ب] إلى ما تقرّر[٣] لك في نفسك، وما انضبطَ لك في قلبك من نفي الشريك، فما تجد في النفس شيئًا إلاّ الوحدانية، وهي موجودةٌ، وهي التي ضبطتها

---

(١) في إنشاء الدوائر ١٠: لكن وجود شخص.

(٢) يعني في كتاب إنشاء الدوائر.

(٣) في إنشاء الدوائر ١١: إلى ما تقدّر لك.

النفس، وإن أبيتَ قبولَ هذا وعسر عليك، فارجعْ إلى نظرٍ آخر وهو أنَّ الشريكَ معلومٌ عندك، موجودٌ في عينه في المحدثات في حقِّ زيدٍ، فتلك النسبةُ التي أَضفتَ بها الشريك إلى زيد موجودةٌ هي بعينها لم تضفْها إلى الله تعالى، فانظر علمَكَ بالمحال راجعٌ إلى العلم بأجزاءٍ متفرقة موجودةٍ، ولولا ذلك ما عقلتَ نفيها عن الله تعالى، فمهما تصوّر لك العلمُ بعدم ما فليس عندك إلا العلم بوجود ضدّه، أو بوجود الشرط المصحّح لنفيه، أو بأجزاءٍ موجودةٍ في العالم نفيت نسبتها، وأضفتها لموجودٍ ما بحقيقةٍ ذاتية موجودةٍ لذلك الموجود هو عليها، علمتها أنت، ونفيت عنه ما منعت تلك الحقيقة قبول من اتّصف بها لذلك، وأثبتَّها لآخر لحقيقةٍ أيضًا موجودة يتّصف هذا الموجود الذي أثبتَّها له بها، فحقّق هذه المسألة، فإنها نافعة إن شاء الله تعالى.

وهذا هو القسمُ الواحد من الأقسام المعدومات، وما عداه فقد جعلناه إمّا وجوبًا، أو جوازًا، أو محالاً اختيارًا مع فرض وجود شخصٍ من الجنس. فكلُّها راجعةٌ إلى الوجود، وما كان راجعًا إلى الوجودِ فالعلمُ يضبطه ويحصله.

واعلم أنَّ الإنسان لولا ما هو على الصورة لما تعلّق به العلم أزلاً، إذ العلمُ المتعلّق أزلاً بالحادثات إنّما حصلَ ولم يزل حاصلاً بالصورة الموجودة القديمة التي خُلق الإنسان عليها، [والعالم كلُّه بأسره على صورة الإنسان، فهو أيضًا على الصورة التي خُلق الإنسان عليها] فالعلمُ إنّما يتعلّقُ بالمعدوم لتعلّقه بمثله الموجود، ففهم. فإذا تقرّر هذا فقد يمكنُ أن تحدّس في النفس أن تقول لي: إنّي أُريد أن أعلمَ من أيِّ طريقٍ يتعلّقُ العلم بالمعلوم المعدوم الذي يجوز وجوده؛ فإنّي فهمت من كلامك أنَّه لا بدَّ من الرؤية، فحينئذ يحصلُ العلم في زمان الرؤية، أو في تقدير زمانٍ إن كان الرائي لا يجوز عليه الزمان، وإنّما المرادُ حصولُ العلمِ عند رؤية المعلوم بالإدراك البصري، أو مثل المعلوم، أو أجزاء المعلوم، فلتعلم أنَّ الأمر كما فهمت وأشرت إليه كذا هو عندي في حقِّ كلِّ عالمٍ سواه، ولا أحاشي من الأقوام من أحدٍ، غير أنّي سأنبّهك على ما سكتَّ عنه من الاعتراض أدبًا منك، وخوفًا على القلوب العمي الذين لا يَعقلون، ولمعرفتك بتفطّني لما أومأت إليه رمزًا، فاعلم أنَّه ليس من شرطِ تعلّق العلم بالمعلوم عند الإدراك أن يكونَ أشخاصُ ذلك الجنس موجودةً في أعيانها؛ لكنْ من شرطه أن يكونَ منها موجود واحد أو أجزاء في موجودات متفرقة بجمعها يظهر موجودٌ آخر فتعلمه، وما بقي معدومًا فهو مثلٌ له، فعلمك إذًا إنما تعلّق، ورؤيتك بذلك الموجود، وتلك

الحقيقةُ، فليس سماعُ الأصواتِ معرفةَ أعيانها؛ وإنّما تُعرف [عينها] من باب الرؤية، وهكذا كل معلومٍ على مساق ما تقدّم، فما بقي معدومًا فمُدركٌ حقيقةً عندك إدراكًا صحيحًا، لأنه مثل أو أجزاء موجودات لا سبيل إلى غير هذا[١]، وضرورة أنَّ كلَّ عالم أحاطه من غير تخصيص موجود في نفسه وعينه عالمٌ بنفسه مُدركٌ لها، وكلُّ معلومٍ سواه إمّا أن يكون على صورةٍ بكمالها، فهو مثلٌ له، أو على بعضِ صورته، فمن هذا الوجه [٦٠] يكون عالمًا بالمعدومات[٢]؛ لأنه عالم بنفسه، وذلك العلم ينسحبُ عليها انسحابًا، خذ هذا عمومًا في كلّ موجود ولا تقيّد، غير أنّك يجب عليك التحفّظ [من التشبيه] إن دخلتَ على الحضرة الإلهية والتمثيل، فهذا هو إدراكُ المفصّل في المجمل، وأمّا نحن فما أدركنا المُجملَ إلاّ من المفصّل الحادثِ الحاصلِ في الوجود، ثم أدركنا في ذلك المُجمل تفصيلاً مقدّرًا يُمكن أن يكون وألاّ يكون. فتفهم ما أومأنا إليه في قولنا عمومًا في كلِّ موجودٍ، فلا تقيد، فإنّه من وجد على صورةِ شيءٍ، فذلك الشيءُ أيضًا على صورته، فبنفس ما يَرى نفسَه، رأى من هو على صورته، وبنفس ما يعلمُ نفسَه علم من هو على صورته، لا ينقصه من ذلك شيءٌ، فإذا تحصّل هذا في سمعك، ونفث به روحُ القدس في روعك، فألقِ السمع، وأحضر القلب، وحدَّ الذهن، وخلِّصِ الفكر لما أذكره لك إن شاء الله تعالى.

فاعلمْ أن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها، والعلمُ لا يتعلّق بسواها، وما عداها فعدمٌ محضٌ لا يُعلم ولا يُجهل، ولا هو متعلّق بشيءٍ، فإذا فهمتَ [هذا] فنقول: إنّ هذه الأشياء الثلاثة:

منها ما يتّصفُ بالوجود لذاته، فهو موجودٌ بذاته في عينه، لا يصحُّ أن يكونَ وجوده عن عدمٍ؛ بل هو مطلقُ الوجود لا عن شيء، فكان أن أقام عليه ذلك الشيء، بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدرّها ومحصّلها ومدبّرها، وهو الموجود المطلق[٣] الذي لا يتقيّد سبحانه، وهو الله الحيُّ القيّوم العليم المريد القدير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومنها: موجود بالله تعالى، وهو الوجود المقيّد المعبّر عنه بالعالم: العرش، والكرسي،

---

(١) في إنشاء الدوائر ١٤: لا سبيل إلى هذا.

(٢) المثبت في إنشاء الدوائر ١٤: عالمًا بالمعلومات.

(٣) في إنشاء الدوائر ١٥: ومُفصّلها. ومدبّرها، وهو الوجود المطلق.

والسموات العُلى وما فيها من العوالم، والجو والأرض وما فيها من الدواب والحشرات والنبات، وغير ذلك من العالم، فإنه لم يكن موجودًا في عينه، ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمانٌ يتقدّم به عليه، فيتأخّر هذا عنه، فيقال فيه (بعدُ) أو (قبلُ) وهذا محال؛ وإنما هو متقدّمٌ بالوجود كتقدّم أمس على اليوم، فإنّه من غير زمان، لأنه نفس الزمان، فعدم العالم لم يكن في وقت، لكنَّ الوهم يتخيّل أن بين وجود الحق ووجود الخلق امتدادًا، وذلك راجعٌ إلى عهده[1] في الحسّ من التقدّم الزماني بين المحدثات وتأخّره.

وأما الشيءُ الثالث فما لا يتَّصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحُدوث والقدم، وهو مقارنٌ بالأزليِّ الحقِّ أزلاً، فيستحيل عليه أيضًا التقدّم الزماني على العالم أو التأخر، كما استحال على الحقِّ وزيادة، لأنَّه ليس بموجود، فإنَّ الحُدوثَ والقدم أمرٌ إضافيٌّ يوصل إلى العقل حقيقةً ما، وذلك أنّه لو زال العالم لم يُطلق على واجب الوجود قديم، وإن كان الشرعُ لم يجىء بهذا الاسم ـ أعني القديم ـ وإنما جاء باسمه الأول والآخر، فإذا زلتَ أنت لم تقل أولاً ولا آخرًا، إذِ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثمة، فلا أول ولا آخر، وهكذا الظاهر والباطن، وأسماء الإضافات كلها، فيكون موجودًا مُطلقًا من غير تقييدٍ بأولية وآخرية، وهذا الشيءُ الثالث الذي لا يتَّصفُ بالوجود ولا بالعدم، مثّله في نفي الأولية والآخرية بانتفاء العالم كما كان واجب الوجود سبحانه، وكذلك لا يتَّصف بالكلِّ ولا بالبعض، ولا يقبلُ الزيادة والنقص.

وأمّا قولنا فيه (كما استحال على الحقِّ وزيادة)، فتلك الزيادة كونه لا موجودًا ولا معدومًا، فلا يُقال فيه أول وآخر.

وكذلك لتعلم [٦٠/ب] أيضًا أنَّ هذا الشيء الثالث ليس العالم يتأخّر عنه أو يحاذيه بالمكان، إذِ المكان من العالم، وهذا أصل العالم، وأصل الجوهر الفرد، وفلك الحياة، وأُلحِقَ المخلوق [به]، وكل ما هو عالم [من الموجود المطلق] وعن هذا الشيءُ الثالث والوجود المطلق ظهر العالم، فهذا الشيءُ حقيقةُ حقائق العالم الكلّية المعقولة في الذهن، الذي يظهر في القديم قديمًا وفي المُحدث حادثًا.

فإن قلتَ: إن هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلتَ: إنه الحقُّ القديم سبحانه صدقت.

---

(١) في إنشاء الدوائر ١٦: راجع لما عهده.

وإن قلتَ: إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنًى زائد صدقتَ. كلُّ هذا يصحُّ عليه، وهو الكلّي الأعمُّ الجامع للحدوث والقدم، وهو يتعدَّدُ بتعدّد الموجودات [ولا ينقسم بانقسام الموجودات]، وينقسمُ بانقسام المعلومات، وهو لا موجود ولا معدوم، ولا هو العالم، وهو العالم، وهو غير، ولا هو غير لأن المُغايرةَ في الموجودين[1] والنسبة انضمامُ شيءٍ [ما] إلى شيءٍ آخر، فيكون منه أمرٌ آخر يُسمّى صورةً ما، فالانضمام نسبةٌ، فإذا أَردنا أن نحدث مثلثًا ضممنا أجزاء انضمامًا مخصوصًا، فحدث ثلاثةُ أركان، فقلنا: هذا مثلثٌ، وأنواع ذلك من التشكيل والتصوير والألوان والأكوان معلومٌ في الكلّي الأعمّ، وهذا ملك وإنسان وعقل وغير ذلك، وهذا مقدارٌ ومكانٌ، ووضع وانفعالٌ ما ومنفعل ما، وبانضمام الجزئيات التي تحت الأجناس الكلّيات بعضها إلى بعض يحدث عالمُ التفصيل علوًّا وسفلاً من غير افتراقٍ إلاّ ما حصل في الوهم. هذا وجهُ قولك إنَّ هذا الشيء هو العالم وتصدق في ذلك.

وكذلك أيضًا إن قلت: إنه ليس العالم صدقتَ؛ فإنَّ العالم قد كان معدومَ العين، وهذا على حالته لا يتَّصف بوجودٍ ولا عدم، لكن العلم القديم يتعلّق بما يتضمّنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل كما قدّمناه قبلُ، كما يتعلّق علمنا ببعض التفصيلات، ويتعلّق بمجملاتها غير مفصّلة، لكن يفصّلها متى شاء، وهذا سرٌّ، فإن علمنا [به] كذلك لصحّة المضاهاة بيننا وبين الحقّ، ولهذا أشارَ الإمام أبو حامد الغزالي: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، إذ لو كان وادّخره لكان عجزًا يُنافي القدرة، وبُخلاً ينافي الجود، ولهذه العلّة قطع الإمكان، وهذا ليس هو عندي على وجهٍ واحد، وأكملُ الوجوه عندي في هذا كونه وجد على الصورة، فافهم، ولأنه أيضًا دليلٌ موصولٌ إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، فلا بدَّ أن يكون مستوفي الأركان، ولو نقص ركنٌ منه لما كان دليلاً، ولم تصحّ معرفة، وقد صحّت، فقد ثبتت دلالته قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربّه»[2].

ثم نرجع ونقول: هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدرُ أحدٌ أن يقفَ على حقيقة عبارته[3]، لكن يومىء إليه بضربٍ من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصلُ عن الحقِّ الذي

---

(١) في إنشاء الدوائر ١٧: في الوجودَيْن.

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٥٦).

(٣) في الأصل: على حقيقته عبارة، والمثبت من إنشاء الدوائر: ١٨.

لا يدخل تحت المثال إلا من جهة العقل[١]، لا أنه يُنبىء عن حقيقته، فكنّا نحيط به علمًا، وهذا لا سبيل إليه [قط]، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

فنقول: نسبة هذا الشيء الذي لا يحدّد، ولا يتّصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم إلى العالم كنسبة الخشبة إلى الكرسيِّ، والتابوت [٦١] والمنبر والمَحمل، أو الفضة إلى الأواني والآلات التي يُصاغ منها كالمكحلة والمدهن والقرط والخاتم، فبهذا تُعرف تلك الحقيقة، فخذ هذه النسبة ولا تتخيّلِ النقصَ فيه كما يتخيّلُ النقص في الخشبة بانفصال المحبرة عنها. واعلم أنّ الخشبة أيضًا صورةٌ حسّية مخصوصة في العودية، فلا تنظر أبدًا إلا للحقيقة المعقولة الجامعة التي هي العودية، فتجدها لا تنقص ولا تتبعّض؛ بل هي في كلِّ كرسيٍّ ومحبرة على كمالها من غير نقصٍ ولا زيادة، وإن كان في صورة المحبرة حقائق كثيرة منها الحقيقة العودية والاستطالية والتربيعية والكمية وغير ذلك وكلّها فيها بكمالها، وكذلك الكرسيُّ والمنبر، وهذا الشيء الثالث هو هذه الحقائقُ كلُّها بكمالها، فسمِّه إن شئت حقيقة الحقائق، أو الهُيولى، أو المادة الأولى، أو جنس الأجناس، وسمِّ الحقائق التي يتضمَّنها هذا الشيءُ الثالث الحقائق الأُول والأجناس العالية، فهذا الشيء الثالث أزلاً يُقارنُ واجب الوجود، محاذيًا له من غير وجودٍ عيني، فانتفت الجهات والتلقاءات، حتى لو فرضنا موجودًا، ولم نجعلْه متميزًا لانتفت عنه التلقاءات والإزاءات، فتحقق هذا الفصل واعلمه.

فصل: [أصناف الموجودات]

ولما تكلّمنا على أقسام المعدومات، وتبينتَ مراتبها، أردنا أن نتكلّمَ على الموجودات بأصنافها، وهي على أقسام منها:

موجود مطلق: لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية، كما لا يجوز عليه الكيفية، ولا يُعلم له صفةٌ نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى، وغايةُ المعرفة الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلبِ مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] و﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] فعلى ما قدّمناه من أنَّ العلم لا يتعلّقُ إلاّ بموجودٍ، فهنا متعلّق العلم نفي ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى، ونفي ما لا يجوز عليه ثابتٌ عندنا موجود فينا منسوب إلينا، هذا قسم.

---

(١) المثبت في إنشاء الدوائر ١٩: جهه الفعل.

ومنها: موجودٌ مجرّد عن المادة: وهي العقول المفارقة الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير ذوات الرقائق النُّورية، وهي المعبَّر عنها بالملائكة، وهي لا تتحيَّزُ ولا تختصُّ بمكانٍ دون مكان لذاتها، وليس لها شكلٌ تختصُّ به، ولا صورة، وإن كانت الصورة التي تظهر فيها متحيِّزةً، وهو سرٌّ شريفٌ عجيب. وبهذه النسبة هي القوى الروحانية النارية المعبّر عنها بالجنّ، غير أنَّها تحت قهر الطبيعة، فإنَّ الحرارة من صفات ذواتها، والملائكة ليست كذلك.

ومنها: موجود يقبل التحيُّز والمكان، وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد عند الأشعريين.

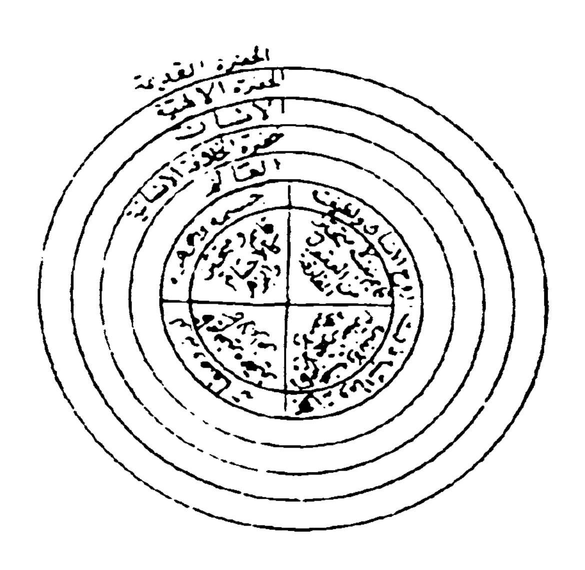
ومنها: موجود لا يقبلُ التحيُّز لذاته لكن يقبله بالتبعية، ولا يقوم بنفسه لكن يحِلُّ في غيره: وهي الأعراض كالسواد والبياض وأشباه ذلك.

ومنها: موجودات النسب: وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها وبين الأعراض كالأين، والكيف، والزمان، والعدد، والمقدار، والإضافة، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، وكلُّ واحدٍ من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياءَ كثيرةٍ لا نحتاج إلى ذكرها هنا، فالأين كالمكان مثل الفوق والتحت وأشباه ذلك، والكيف كالصِّحة والسقم وسائر الأحوال، والزمان كالأمس واليوم والغد والنهار والليل والساعة، وما جاز أن يُسألَ عنه بمتى؟ والكم كالمقادير والأوزان وتذريع المساحات [٦١/ب] وأوزان الشعر والكلام وغير ذلك مما يدخل تحت الكمِّ، والإضافة كالأب والابن والملك، والوضع كاللغات والقيام والقعود والأحكام، وأن يفعل كالذبح، وأن ينفعل كالموت عند الذبح، وهذا حصر الموجودات.

فالموجودات كلُّها عشرة جواهر وأعراض، وهذه الثمانية المذكورة في الإنسان وحده من بين سائر ما ذكرناه من الموجودات تجمع كلها، وهي في عالمٍ متفرقة، فإذا نُفح في الإنسان روحُ القدس التحقَ بالموجود المطلق التحاقًا معنويًا متقدّسًا، وهو حظُّه من الألوهية، فلهذا تقررَ عندنا أنَّ الإنسان له نسختان؛ نسخة ظاهرة وباطنة، فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قررناه من الأقسام، ونسختُهُ الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكلّي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواها لا يقبلُ ذلك، فإن كان جزءٌ من العالم لا يقبل الألوهية والإله لا يقبل العبودية، بل العالم كلُّه عبدٌ، والحقُّ سبحانه وتعالى وحده إلهٌ واحدٌ صمد لا يجوز عليه الاتِّصاف بما يُناقض

الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتّصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية، والإنسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخلُ بها إلى الحضرة الكيانية، فيقال فيه (عبد) من أنّه مُكلّف، لم يكن، ثم كان كالعالم، ويُقال فيه (رب) من حيث أنّه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخٌ بين العالم والحق وجامعٌ لخلق وحق، وهو الخطُّ الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخطِّ الفاصل بين الظلِّ والشمس، وهذه حقيقته، وله الكمالُ المطلق في الحدوث والقدم، وللحقِّ تعالى الكمالُ المطلق في القدم ليس له في الحدوث مدخلٌ تعالى عن ذلك، والعالم له الكمالُ المطلق في الحدوث ليس له في القدم مدخل نجا عن ذلك، فصار الإنسان جامعًا لله الحمد على ذلك فما أشرفها من حقيقة! وما أظهره من موجود! وما أخسّها وما أدنسها أرضًا في الوجود! وإذ قد كان منها محمد ﷺ، وأبو جهل، وموسى عليه السلام، وفرعون فتحقّق أحسن تقويم واجعله مركز الطائعين المقرّبين وتحقّق أسفل سافلين، واجعله مركز الكافرين الجاحدين، فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وهذه دوائر ما قررناه على التنزيه والتشبيه والله الهادي [٦٢].



الدائرة البيضاء التي بين الخطّينِ الأسودين المُحيطة هي مثال الحضرة الإلهية على التنزيه، ولمّا كانت محيطةً بكلِّ شيءٍ كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾[1] [فصلت: ٥٤] وقد قال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

---

(١) في الأصل: والله بكل شيء محيط.

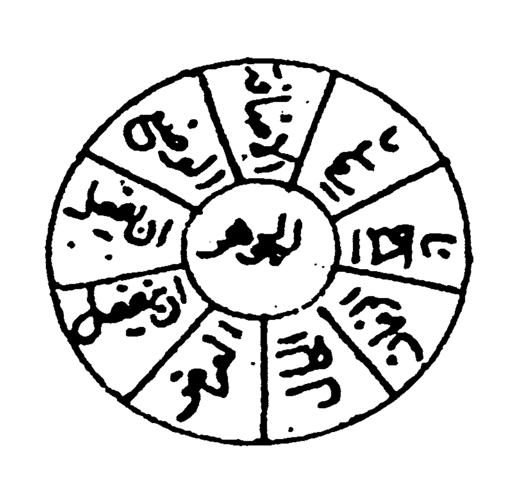
والدائرة البيضاء التي في جرفها اللاصقة بها التي يليها الخط المستدير الأصغر هي دائرةُ الإنسان، فمن الخطِّ المستدير الأصغر إلى جهةِ الحضرة الإلهية هو مضاهاة الإنسان الحضرة الإلهية، ومن الخطِّ الأصغر إلى دائرة الصغرى مضاهاة الإنسان عالم الكون، والفصلُ الذي وقع فيهما هو لتعددِ العوالم على الجملة.

والدائرة الصغرى المحيطة بالمركز هي دائرة العالم الذي الإنسان خليفة عليه وتحت تسخيره، والخطوطُ الأربعة الخارجة من المركز إلى محيطها الفصولُ التي بين العوالم، فتحقَّقْ ذلك المثال تعثرْ على السرِّ الذي نصبناه له والله المرشد لا ربّ سواه.

باب جدول الهيولى، وهي الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد، وهي الحاويةُ على جميع الحقائق المعلومة لا الموجودة ولا المعدومة، وفيها الحياةُ التي هي في القديمِ قديمة، وفي المُحدث حادثةٌ، وفيها العلمية والإرادية، وهذا مثالُ صورتها أن لو كانت لها صورة؛ لكن لما كانت معقولةً معلومة عندنا قدرنا على إبرازها في المثال؛ ولكن مجملة، فتكون نقطةُ الجوهر عبارةً عن كلِّ ذاتٍ قائمة بنفسها قديمةٍ أو حادثة، ويكون العرضُ منها عبارةً عن كلِّ ذات لا تقوم بنفسها، فتدخل تحتها أجناسُ الأعراض من كونٍ ولونٍ وغير ذلك، والصفات كالعلم والقدرة وغير ذلك، وكذلك الزمان والمكان وسائر النسب على حسب ما تراه إن شاء الله تعالى.

القول في هذه الدائرة والله تعالى أعلم بالحقائق.

اعلم أنَّ هذا الجدول الهيولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقُّ من مادَّتها الموجوداتِ العلويات والسفليات، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات، فهي معقولةٌ في الذهن، غيرُ موجودة في العين، وهو أن يكون لها صورةٌ ذاتية، لكنها في الموجودات حقيقةٌ من غير تبعيضٍ ولا زيادة ولا نقص، فوجودُها عينُ بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها، ولولا أعيانُ الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات،



فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلمُ بالأشخاص تفصيلاً موقوفٌ على العلم بها،

إذ من لم يعرفْها لم يفرّق بين الموجودات، وقال مثلاً: إن القديم والملك والجماد شيءٌ واحد، إذ لا يعرف الحقائقَ، ولا بماذا تتميّزُ الموجودات بعضها من بعض، فهي متقدّمة في العلم، ظاهرةٌ في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخر، فيتأخّرُ الوجود الشخصي لا لعينها، فهي بالنظر إلى ذاتها كلّية معقولة، لا يتّصفُ بالوجود ولا بالعدم، فهي المادةُ لجميعِ الموجودات، فقد ظهر بكمالها ظهور الموجودات، وما بقي شيءٌ يوجد بعد، ولهذا قال الإمام أبو حامد: وليس في الإمكان أبدعُ من هذا العالم، إذ لو كان وادّخرَه لكان بخلاً يناقض الجود، وعجزًا يُنافي القدرة، ووصفُ الباري تعالى بهذا محالٌ، فالذي يُفضي إليه محالٌ، فلو وجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبدٍ لا يتناهى لكان مثلاً لهذا العالم، وإما أنّه يزيدُ عليه بحقيقة ليست في هذِا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحَّ زيادة حقيقة فما في الإمكان أبدع منه [٦٢/ب] وقد تقرّر هذا في أول الكتاب(١).

باب جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء الحسنى: اعلم أنَّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده وكونه قادرًا عالمًا متكلّمًا مُريدًا حيًّا قيّومًا سمعيًا بصيرًا، وما عرفوا ما سوى نفس الوجود، وأنه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المُحدثات بصفةٍ هو في نفسه عليها يعقل وجودها ولا يعرب العبادة عنها، ولهذا لا يجوز أن يُقال فيه سبحانه وتعالى ما هو إذ لا ماهية له ولا كيف هو، إذ لا كيفية له، وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به تعالى إلاّ تلويحًا من حيث الوجود إن حقَّقت النظر حتى تقعَ الرؤية إن شاء الله تعالى حيث قدّرها تعالى لمزيد الكشف والوضوح، فمن جهة أنه لا إله إلا الله، قلنا: عرفنا الله ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأن الجوهرَ هو الذي لا ينقسم، المتحيّز القابل للأعراض، قلنا: لم نعرف، ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى، إذ لا يعقل له حقيقة، فيُخاف على المفكّر في ذاته من التمثيل والتشبيه؛ فإنه لا ينضبطُ ولا ينحصر، ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنما التفكّر في أفعاله ومخلوقاته، وهذه الأسماء الحسنى التي سمّى بها نفسَه توصيلاً إلينا في كتاب العزيز على لسان نبيه الصادق ﷺ، فمنها ما يدلُّ على ذاته جلّ وعلا، وقد يدلُّ مع ذلك على صفاته وأفعاله أو معًا، ولكن دلالتها على الذات أَظهرُ، فما كان من الأسماء على هذا النحو جعلناه من أسماء الذات، وإن كان كما ذكرناه يدلّ على بعض الصفات أو الأفعال أو عليهما معًا

---

(١) تقدم صفحة (٢٣٥).

وهكذا فعلنا في أسماء الصفات وأسماء الأفعال من جهة الأظهر إلاّ أنه ليس لها مدخل في غير جدولها كالربِّ مثلاً، فإنَّ معناه الثابت، فهو للذات، ومعناه المُصلح فهو من أسماء الأفعال، وهو بمعنى المالك فهو من أسماء الصفات.

واعلم أنّ هذه الأسماء الحسنى التي جعلناها في هذه الجداول ما قصدنا بها حصرَ الأسماء، ولا أنه ليس ثمَّ غيرها، إنما سقناها هذا الترتيب تنبيهًا على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، فمتى رأيتَ اسمًا من أسمائه الحسنى قاطعة بالأظهر فيه، واكتبه في جدوله، إذ الأسماء كثيرة جدًا من طريق الاختلاف الذي حصلَ فيها، وإنّما جعلنا هذا فتحَ بابٍ لك إلى ما يصحُّ عندك من الأسماء.

جدول أسماء الذات	جدول الصفات السبع	جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الأفعال
الله، الربّ الملك	الحياة	الحي الشكور	المبدىء الوكيل
القدوس السلام	الكلام	القهار القاهر	الباعث المجيب
المؤمن المهيمن	القدرة	المقتدر القوي	الواسع الحسيب
العزيز الجبار	الإرادة	القادر الرحمن	المقيت الحافظ
المتكبر العلي	العلم	الرحيم الكريم	المصور الوهاب
العظيم الظاهر	السمع	الجبار البر	الرزاق الفتاح القابض
الباطن الكبير	البصر	الغفور الودود	الباسط الخافض
الجليل المجيد		الرؤوف الحليم	الرافع المعز المذل
الحق المبين		الصبور العليم	الحكم العدل اللطيف
الواجد الماجد		الخبير المحصي	المعيد المحيي
الصمد الأول		الحكيم الشهيد	المميت الوالي التواب
الآخر المتعالي		السميع البصير	المنتقم المقسط
الغني النور			الجامع المغني المانع
الوارث ذو الجلال			الضار النافع الهادي
الرقيب			البديع الرشيد

وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لها أن يتخلَّقَ العبدُ بهذه الأسماء حتى يرجعَ عنده منها حقائق يدعى بها وينسب إليها من أولها إلى آخرها، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤] ثم وصف لنا من خلقه عليه السلام فقال تعالى [٦٣]: ﴿ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨].

فإذا عرفتَ ما أردنا بهذا الجدول ورتّبناه، علمتَ المتخلّقَ به، إذا رأيتَ عليه في وقتٍ ما اسمًا من الأسماء نسبته إلى ذلك الاسم، وإلى تلك الحضرة في ذلك الوقت، فنقول: فلان الآن في حضرة الأفعال، إن كان من أسماء الأفعال، أو في حضرة الصفة الفلانية، أو في حضرة الذات، كيف شئتَ على حسب حضرة ذلك الاسم، فإنَّ كان الاسم فيه معاني الثلاث الحضرات فتنظر إلى ما غلبَ عليه من تلك المعاني، فتنسبه إليه، وتلحقه بتلك الحضرة في الحال، وإن كان من جهة المقام فوقها، ولكن يحكم عليه بما هو في الحال غير أن الكمّل منّا لا يحجبه ذلك في حقٍّ هذا الشخص، إذا كان أعلى من حاله، فإنّه لا يخفى عليه من ينزل لذلك الاسم على ما يعطيه الوقت من سلطان ذلك الاسم وحاكم عليه، وبهذا يفرّق بينهما الكاملُ منّا، ومن دون هذا إنما يحكم عليه في الحال بذلك الاسم، لا يعرف غير ذلك، فهذا فائدةُ هذا الجدول، وبدأنا به في الموجودات، إذ هو الأول الذي لا أولية له، والأشياءُ كلُّها معدومة، ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهيولاني، ومعه لما كان مقارنًا له في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها، لكنّها معلومةٌ له سبحانه يعلمها بحقيقةٍ من حقائقها، فهو يعلمها بها لا بغيرها، إذ هي الشاملة للكلِّ، وكان الحقُّ أزلاً لها ظاهرًا، وهي له باطن، إذ هي صفةٌ للعلم، وليس العلمُ بشيءٍ غيرها، فإنَّ العلم من باب العالمية وليست منه، لكنّها ظهرت فيه من باب الحقيقة، ولهذا جعلناه وجود الحق يقابل ما يأتي بعد هذا من أكبر العوالم وجداوله، وسقناه بالأسماء؛ لأن مستندَ الأفعال إليها، ولأن الذات لا سبيل إلى تصويرها في الذهن، ولا بدَّ أن يحصلَ في النفس أمرٌ تستند إليه، فليكن الأسماء، فلم يكن بدٌّ من ذكرها، فهذا الجدول من باب الجوهر المذكور في الهيولى لا من غيره، إذ الجوهر عبارةٌ عن الأصل، وأصل الأشياء كلّها وجودُ الحق تعالى، إذ لو لم يكن هذا الأَصل الإلهي موجودًا، وهذه المادة الهيولانية معقولة لما صحَّ هذا الفرع المُحدث الكائن بعد أن لم يكن، ولمّا تصور، فتحقق مرشد إن شاء الله تعالى وهو المستعان.

باب سبب بدء العالم ونشئه: اعلم وفّقك الله وسدّدك أنّه لما نظرنا العالم على ما هو عليه، وعرفنا حقيقته ومورده ومصدره نظرنا ما ظهر فيه من الحضرة الإلهية بعدما فصّلنا تفصيلاً، فوجدنا الذات الإلهية منزَّهةً عن أن يكون لها بعالم الكون والخلق والأمر مناسبةٌ أو تعلّق بنوع ما من الأنواع؛ لأنَّ الحقيقة تأبى ذلك، فنظرنا ما الحاكم والمؤثّر في هذا العالم، فوجدنا الأسماء الحُسنى ظهرت في العالم كلّه ظهورًا لا خفاء به كلّيًا، وحصلت فيه بآثارها وأحكامها لا بذاتها، لكن بأمثالها لا بحقائقها، لكن برقائقها، فأبقينا الذاتَ المقدّسة على تقديسها وتنزيهها، ونظرنا الأسماء فوجدناها كثيرةً، فقلنا: الكثرة جمعٌ، ولا بدّ من أئمةٍ متقدّمة في هذا الكثرة، فلتكن الأئمة هي المتسلّطة على العالم، وما بقي من عدد الأسماء إذا الأئمة الجامعون لحقائقها، فالإمام المقدّم الجامع اسمُه (الله)، فهو الجامعُ لمعاني الأسماء كلّها، وهو دليل الذات، فنزَّهْناه كما نزّهنا الذات، وأيضًا فإنه من حيث ما وضع جامع الأسماء فإنْ أخذناه لكونٍ ما من الأكوان ما نأخذه من حيث ما وضع، وإنمّا نأخذه من جهة حقيقةٍ [٦٣/ب] ما من حقائقه التي هو مُهيمنٌ عليها، ولتلك الحقيقة اسم يدلُّ عليها من غيرِ اسمه (الله)، فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتملُ غيرها، ونبرز الكون منها، ونترك اسمَه (الله) على منزلته من التقديس، فإذا تقرّر هذا، وخرج الاسم الجامع عن التعلق بالكون، وبقي على مرتبته حتى لا تبقى حقيقةٌ إلاّ برزت، فحينئذ يظهر سُلطان ذاته كلّيًا.

فلنرجع إلى الأئمة الذين هم من جملة حقائقه ونقول: إن أئمة الأسماء كلّها عقلاً وشرعًا سبعةٌ ليس غيرها، وما بقي من الأسماء فتبعٌ لهؤلاء، فهو: الحي، العليم، المريد، القائل، القادر، الجواد، المقسط، فالحي إمام الأئمة ومقدّمهم، والمقسط آخر الأئمة، والقائل أدخلَهُ الشرعَ في الأئمة خاصة، وقبله المقام وستر به وما بقي فالروح العقلي اقتضاه إمامًا، وانفرد الروح القدسي بالقائل خاصة، وله مدخلٌ في المقسط من جهةٍ ما، وفي اسمه الجواد لا غير فاسمه الجواد يعمُّ كلَّ اسمٍ رحماني يعطي سرّاء ونعمةً، فهو المُهيمن على هذا القبيل من الأسماء. والمقسط يعمُّ كلَّ اسمٍ غضبيّ يعطي ضرّاء ونقمة، فهو المهيمن على هذا القبيل من الأسماء.

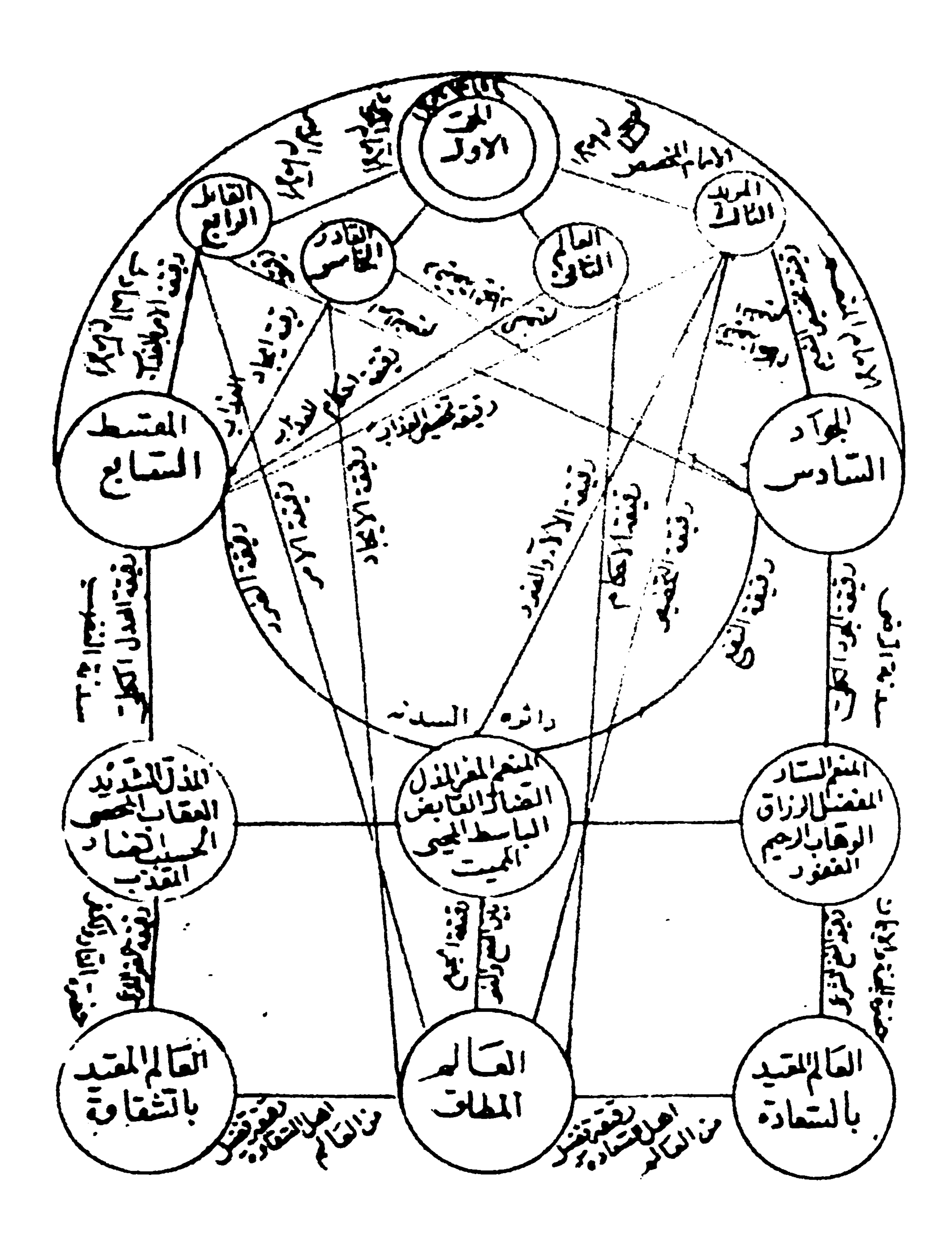
وليس في العالم إلاّ هؤلاء الأئمة، وهذان القبيلان من الأسماء لا غير، ولولا ظهور

الأحكام الشرعية ما احتجنا إلى الاسم المقسط احتياجًا ضروريًا، فالعقاب والوعيد اضطرّنا إلى إمامة الاسم المقسط، وليس إيلام البهائم، وما في ضمن ذلك من حكم اسمه المقسط، ولكن من حكم اسمه المريد، وهو من الأئمة المقدّمين، فتحقق الشكل إذا رسمناه لكي تثبت في خيالك، فإني سأقيم لك دائرة العالم من غير نظرٍ إلى شريعةٍ، وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة.

وسأقيم لك دائرةَ السعادة من العالم، ودائرة الشقاوة، وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة، فانظرِ امتداد الرقائق من حضرات الأئمة إلى العالم ومراتب الأئمة الأول فالأوّل، الأعلى فالأعلى.

وسأقيم لك القبيلين من الأسماء بين دوائر العالم وحضرات الأئمة، أجعلُ لهم ثلاثَ دوائر، دائرة القبيلين في مقابلة دائرة العالم الكبرى المطلقة، ودائرتان في مقابلة عالم السعادة وعالم الشقاوة فيميّز القبيلين، فانظرها وتحقّقها حتى تحصلَ في خيالك، وسأجعل الرقائق من الأئمة تمتد إلى السدنة من الأسماء، ومن السدنة إلى العالم، وقد تمتدُّ الرقيقة من بعض الأئمة إلى بعضهم، وحينئذ تنزلُ وتتّصل بالعالمِ لوقوف بعض الأئمة على بعض، واكتب على الرقائق أثرها حتى تعقل، فألق بالك، واشحذْ فؤادك، واشكرِ الله الذي سخّرني لك حتى علمتَ من الوجود ما غابَ عنه أكثر الخلق بأقرب محاولة، وأصحِّ مثالٍ، وذلك بمنّ الله تعالى وقدرته، إنّه على كلِّ شيء قدير.

[٦٤] فاعلم أن سبب نشء العالم على ما اقتضاه الكشفُ المثالي والحكم الإلهي ما ذكرناه في كتاب «عنقاء مُغْرِب» في باب محاضرة أزلية على نشأة أبدية، وسأذكر منه في هذا الكتاب ما يحتاج إليه في هذا الموضع، وذلك أن السدنة من هذه الأسماء لما كانت بأيديهم مقاليدُ السموات والأرض، ولا سموات ولا أرض بقي كلُّ سادن بمقلاده ولا يجد ما يفتح، فقالوا: يا للعجب خزان بمفاتح مخازن لا تعرف مخزنًا موجودًا، فما تصنع بهذه المقاليد، فأجمعوا أمرهم وقالوا: لا بدَّ لنا من أئمتنا السبعة الذين أعطونا هذه المقاليد، ولم يُعرّفونا المخازن التي يكون عليها. فقاموا على أبواب الأئمة، على باب الإمام المخصص، والإمام المنعم، والإمام المقسط، فأخبروهم الأمر، فقالوا: صدقتم؛ الخبر عندنا، وسنعيّنها لكم إن شاء الله



تعالى؛ ولكن تعالوا نصلْ إلى من بقي من الأئمة، ونجتمعْ إلى باب حضرة الإمام الإلهي إمامِ الأئمة، فاجتمع الكلُّ؛ وهم بالإضافة إلى الإمام المعرّف بالله سَدَنة، فوقف الجميع ببابه،

فبرز لهم، وقال: ما الذي جاء بكم؟ فذكروا له الأمر، وأنهم طالبون وجود السموات والأرض حتى يضعوا كل مقلادٍ على بابه، فقال [٦٤/ب]: أين الإمام المخصّص؟ فبادر إليه المريد، فقال له: أليس الخبرُ عندك وعند العليم؟ قال له: نعم. قال: فإن كان، فأرح هؤلاء ممّا هم فيه من تعلّق الخاطر وشغل البال. فقال العليم والمريد: أيُّها الإمام الأكمل، قلْ للإمام القادر يُساعدنا والقائل. وقال لهما: أعينا أخويكما فيما هما بسبيله. فقالا: نعم. فدخلوا حضرةَ الجود، وقالوا للجواد: عزمنا على إيجاد الأكوان، وعالم الحدثان، وإخراجهم من العدم إلى الوجود، وهذا من حضرتك حضرة الجود، فادفعْ لنا ما نبرزهم به. فدفع لهم الجودَ المطلق، فخرجوا به من عنده، وتعلّقوا، فأبرزوه على غاية الإحكام والإتقان، فلم يبق في الإمكان أبدعُ منه، فإنه صدرَ عن الجواد المطلق، ولو بقي أَبدعُ منه لكان الجواد قد بخلَ بما لم يُعط وأبقاه عنده من الكمال، ولم يصحَّ عليه إطلاقُ اسم الجواد، إذ فيه شيءٌ من البخل، فليس اسم الجواد عليه فيما أعطى بأولى من اسم البخيل عليه فيما أمسك، وبطلتِ الحقائق، وقد ثبت أنَّ اسم البخيل عليه مُحال، فكونه أن أبقى عنده ما هو أَكمل محالٌ، فهذا أَصل نشء العالم وسببه، وما ظهر الإمام المقسط إلاّ بعد نزول الشرائع، فباهتِ الأسماءُ بمقاليدها، وعلمت حقيقة ما كان عندها، وما هي عليه بوجود الأكوان، فتحقَّقْ هذا الفصل المختصر العجيب، فإنَّه نافعٌ في الباب، والله تعالى أعلم بالصواب، والحمد لله رب العالمين، وصلّى الله تعالى على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وقال غرس الدين في «بيان حقيقة الوجود وإثبات وحدته بدليل معهود»: اعلم أنَّ في الوجود واجبًا وإلاّ لزم انحصار الوجود فيٍ الممكن، فيلزم ألاّ يوجد شيء أصلاً، فإنَّ الممكن، وإن كان متعدِّدًا، لا يستقلُّ بوجوده في نفسه، وهو ظاهرٌ، ولا في إيجاده لغيره، لأنَّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، فإذًا لا وجود لا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فإذن ثبتَ وجودُ الواجب.

ثم الظاهر في مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وبعض المعتزلة أنَّ وجود الواجب؛ بل وجود كلِّ شيءٍ عينُ ذاته ذهنًا وخارجًا.

وذهب جمهور المتكلّمين إلى أن للوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكثّر ويصير حصَّةً حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك

ووجودات الأشياء هي هذه الحصص، وهذه الحصصُ مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجةٌ عن ذوات الأشياء زائدةٌ عليها ذهنًا فقط عند بعضهم، وذهنًا وخارجًا عند آخرين.

وأورد على هؤلاء بأنّه يلزمُ على قولكم أن يكون للشيءِ وجودان، وأجيب عنهم بأن معنى الحصّة من مفهوم الكون هو نفسُ ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة، فلا تعداد أَصلاً.

وحاصلُ مذهب الحكماء أنَّ للوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الإضافة، لتكون مماثلةً متّفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها؛ بل هو عارضٌ لازمٌ كنور الشمس ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، إلاّ أنه لما لم يكن لكلِّ وجودٍ اسمٌ خاصٌ كما في أقسام الممكن [٦٥] وأقسامِ الجوهر والعرض، توهّمَ أن تكثّرَ الموجودات، وكونها حصةً حصة إنّما هو بمجرد الإضافة إلى الماهية المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك، وليس كذلك؛ بل هي حقائقُ مختلفةٌ متغايرةٌ مندرجةٌ تحت هذا المفهوم الخارج عنها، وإذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم وصيرورته حصّةً حصة بإضافته إلى الماهيات، فهذه الحصص أيضًا خارجةٌ عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق، فهناك أمورٌ ثلاثة:

مفهوم الوجود وحصصه، المتعينة بإضافته إلى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق لمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصة.

والوجود الخاص عينُ الذات في الواجب، وزائدٌ خارج فيما سواه، وأورد عليهم بأنّه يلزم على قولكم أن يكونَ لكلِّ شيءٍ ثلاثُ وجودات، وأجيب بأن هذا التغاير إنّما هو بحسب العقل لا غير، فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمرٌ آخرُ هو الماهية، وآخرُ هو الوجود فضلا عن أن يكون هناك وجودات.

وذهب السادة الصوفية القائلون بالوحدة إلى أن الوجود حقيقةٌ واحدة مطلقة موجودة هي حقيقةُ واجب الوجود.

قال الإمام الرباني والعارف الصمداني داود القيصري[١] رحمه الله تعالى: اعلمْ أنَّ كلَّ

---

(١) هو داود بن محمود القيصري (. . . ـ ٧٥١هـ) أديب من علماء الروم، من أهل قيصرية، تعلّم بها، وأقام بضع سنوات في مصر، وعاد إلى بلده، فدعي للتدريس في إزنيق، وكثر تلاميذه فيها، صنف كتبًا كثيرة منها: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم. وشرح الخمرية لابن الفارض. الأعلام.

واحدٍ من أهل العالم لا يشكُّ في كونه موجودًا، ووجودَهُ من غيره، وإلاَّ لكان واجبًا لذاته، ولا بدَّ أن ينتهي إلى موجودٍ يجيب وجوده لذاته، وإلا لدار أو تسلسل، وذلك الواجب هو عينُ حقيقة الوجود أي كلية الطبيعي المعبّر عنه بالوجود المطلق، إذ لو كان غيرها لا يخلو إما أن يكون حقيقةً أُخرى غير حقيقة الوجود، ويعرض عليه الوجود ليكون الواجب موجودًا، كما يقول المتكلّمون وفردًا من أفراد الوجود يفيض منه كما يقوله الحكماء، وكلٌّ منهما محالٌ:

أمّا الأول: فللزوم الاحتياج في تحققها، أي حقيقة الواجب إلى الوجود سواءً كان الوجود معلولاً من معلولاتها أو لم يكن، إذ لا شكَّ أن تحقّقَ كلّ ما هو غير الوجود إنّما هو بالوجود، إذ لو فرض زوال الوجود عنه أو إمكان زواله لم يكن متحقّقًا بنفسه، فالواجبُ لا يكون واجبًا، وللزوم كونه ما لا وجود له مفيضًا للوجود، وبديهة العقل يقتضي بطلانه، والمنازعُ مكابرٌ لمقتضى عقله.

وأما الثاني: فلأن فردًا من أفراد الحقيقة عبارةٌ عن تلك الحقيقة، مع تعينٍ زائد عليها، إذ لو كان التعيّنُ عينها لما حصل الامتيازُ بينها وبين ما هو فرد منها، إذ كان تعين ذلك الفرد عينها فقط، مع أنّه موجبٌ لثبوت المدعي، وإن كان تعيّن كلٍّ منها كذلك، فلا امتياز بين أفرادها أيضًا لوجودها في كلٍّ منها، وحينئذ لا يخلو الواجبُ إمّا أن يكون مجموعَ تلك الحقيقة والتعين، أو العارض وحده أو المعروض وحده.

والأول يوجبُ التركيب، وكلُّ ما هو مركّب من الأجزاء فهو حادثٌ ممكن.

والثاني قيامه بالغير، والقائم بالغير لا يكون واجبًا بالذات.

فبقي الثالث وهو أن الحقيقة من حيث هي هي واجبةٌ وهو المطلوب، وأيضًا الوجود إنّما يحصلُ له إفراد:

إمّا باعتبار ظهوره بصور حقائق الموجودات وصيرورته عين الماهية المتكثّرة الجوهرية بحسب التجلّيات المختلفة بعد أن كان واحدًا [٦٥/ب] حقيقيًا لا تعدَّد فيه.

وإمّا باعتبار صيرورته حقيقة عرضية لكلٍّ من أعيان الجواهر، إذ العارضُ لجوهرٍ غيرُ عارضٍ لآخر، وهذا لا يتمُّ إلاّ على قول أهل الله تعالى بأنه يتجلّى بحسب صفاته المتكثّرة، ويصيرُ عينَ الأعيان الجوهرية والعرضية، وهو في نفسه على وحدته الحقيقة لا يتغيَّرُ عمّا كان

عليه أزلاً وأبدًا كالواحد، فإنّه بتكراره وظهوره في المراتب العددية بفعلِ الأعداد الغير المتناهية التي لكلٍّ منها خصوصية لا توجدُ في آخر، ولكلٍّ منها حقيقة غير حقيقة الآخر، وهو على واحديته أزلاً وأبدًا.

وإمّا باعتبار كونه باقيًا على وحدته الحقيقة غيرَ ظاهرٍ في صور الأعيان الجوهرية والعرضية، فليس له إفراد؛ بل التعدد فيه بالإضافة إلى الماهيات والأعيان، ولذلك قيل: التوحيد إسقاطُ الإضافات، والإضافة لا توجب أن يكونَ له أفراد متكثرة، فبطل قولهم إن الواجب وجودٌ خاصّ مع القول بأنَّ الوجود حقيقة واحدة، اللهم إلاّ أن يقولوا: إن لفظةَ الوجود مقولةٌ بالاشتراك اللفظي على وجود الواجب والممكن، فيكون له مسمّيات مختلفة الحقائق، وبطلانه ظاهر، إذِ المفهوم من الوجود ليس إلاّ شيء واحد، والمنازع مكابر لوجدانه، وإذا كان الوجودُ عينَ الواجب، فلا يكون في نفسِهِ جوهرًا ولا عرضًا لكونهما متحقّقيْنِ بالوجود، موجوديْنِ به، إذ لولاه لما كان جوهرًا ولا عرضًا.

ومن كونهما متحققيْنِ بالوجود يظهر أنَّ الوجود محقَّقٌ لجميع العالم. يعني أنَّ حقيقة جميع العالم هو الوجود؛ لأنه أعراض وجواهر لا غير، والمقوّم للحقيقة مقوّمٌ لأفرادها، فظهرت قيّومية الله تعالى وإحاطته بالذات لما سواه، وكذلك أوّليته وآخريته؛ لأنه مبدأُ كلِّ شيءٍ ومنتهاه، كما قال: منه بدأ، وإليه يعود، وإليه يرجعُ الأمر كلُّه.

وظاهريته أيضًا، لأنَّ كلَّ ما يظهر غيره لا بدَّ أن يكون ظاهرًا بنفسه متحقِّقًا في وجوده ليوجد غيره، وكذلك باطنيته لخفاءِ حقيقته عن عيون العالمين وعقولهم، لا تُدركه البصائر والأبصار، ولا تُحيط به العقول والأفكار، فسبحان الذي لا إله إلا هو العزيز الغفار، أظهرَ كلَّ شيءٍ بحكمته، وأعطى كلَّ شيءٍ خلقه بقدرته، وأوجدَ أعيان العالمين برحمته، وليس ذلك إلاّ تجلّيه بصورةِ ما أراد إظهاره، وتنزُّلَهُ إلى مراتب الأكوان عند إسباله أستاره، فليس لوجهه نقابٌ إلاّ النورَ، ولا لذاته حجابٌ إلاّ الظهور، بَطَنَ عن عيون المحجوبين في عينِ ظاهريَّتَهُ، وظهر لقلوبِ العارفين في عين باطنيته، وليس حالُ ما يُطلق عليه السِّوى والغير إلاّ كحال الأمواج على البحر الزخّار؛ فإنَّ الموجَ لا شكَّ أنه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرَضٌ قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس شيءٌ فيه غير الماء، وكحال البُخار والثلج والبرد والجليد بالنسبة إلى الماء، فمن وقفَ عند الأمواج التي هي وجوداتُ الحوادثِ وصورُها، وغفلَ عن البحر الزخّار الذي بتموُّجِهِ يظهر من غيبه إلى شهادته، ومن باطنه إلى

ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما، ويُثبتُ الغيرَ والسِّوى، ومن نظر إلى البحر وعرفَ أنّها أمواجُهُ، والأمواجُ لا تحقّق لها بأنفسها قال [٦٦] بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلاّ الحق سبحانه، وما عداه عدمٌ يخيّل أنّه موجودٌ متحقّقٌ، فوجوده خيالٌ محضٌ، والمتحقّق هو الحقُّ لا غير، لذلك قال الجُنيد قدّس اللهُ سرّه الآن كما كان عند سماعه حديثَ رسولِ الله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء غيره»[١] ومن هنا قيل:

البحرُ بحرٌ على ما كان من قدمٍ إنَّ الحـــوادثَ أَمـــواجٌ وأنهـــارُ
لا يحجبنَّــك أشكـــالٌ تُشـــاكلُهـــا عمّـــن تشكّـــلَ فيـــه فهـــي أَستـــارُ

انتهى بحروفه، أوردناه مع طُوله لنفاسته واشتماله على دليلِ وحدة الوجود على الوجه الذي وعدناه.

فإنْ قلتَ: لو كان الوجودُ حقيقةً واحدةً هي حقيقةٌ كما زعمت لوجب أن تظهر عليه لوازمُهُ حيث ظهر من الأفعال والصفات في جميع الحالات، وفي كل الأوقات.

قلتُ: أجاب عن هذا الأُستاذ سيدي علي وفا[٢] قُدّس سرُّه في مواضع كثيرة من كتبه، منها قوله: الوجود الإلهي: هو الظاهر بمعاني العلم والحكمة وأحكامها، حيث ظهرت، فهو واحدٌ بوحدة الوجود، وإن كثرتْ مظاهرُهُ، بكثرة الموجودات، وكذلك كمال معانيه بالنسبة إليه، وتفاوتها بالنسبة إلى استعدادات مظاهره والحكمة ما فيه وبه صلاح النظام وكمال القوام في كلِّ مقامٍ بحسبه، فقواك الحكيمةُ كلُّها قواه، وأفعالُك الحكيمة كلُّها أفعاله، وقصورُكَ من جهة استعدادك لا لقصورِ معانيه، ولأنها في غيرك أَظهرُ ممّا فيك بحسب استعداده، فلا يريبنَّكَ قصورُك على أمرٍ في أن قواك التي من شأنها أن يتعلّق بذلك الأمر على وجهٍ حكيم ليست إلاّ قوة وجودك الإلهي، إذ القصورُ ليس إلاّ من جهةِ القبول، لو ثبت أنَّ ثمةَ قصورًا لا[٣] أنك إذا حقّقتَ لم تجد ثمة قصورًا، إذِ القصور عبارةٌ عن عدم تعلّق المعنى بما من حقّه أن يتعلّق به، والمعنى في كلِّ استعداد تعلّقه به، وذلك الأمرُ حاصلٌ لزومًا، ورفع الموانع من

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).

(٢) هو علي بن محمد بن وفا أبو الحسن القرشي الأنصاري الشاذلي المالكي (٧٥٩ـ٨٠٧هـ) مولده ووفاته بالقاهرة، له مؤلفات في الفقه والتصوف. ترجم له الشعراوي في طبقاته ترجمة وافية.

(٣) في الأصل: قصور، إلاّ أنك.

جملة كمال الاستعداد، ولتعلم أنَّ كلَّ معاني الوجود لا يظهرُ بها إلاّ هو في موجوداته، فهي بذلك معانٍ محيطةٌ؛ لأنها معاني كلِّ ذي معنًى، كما أنَّ الوجودَ محيطٌ بأنه وجودُ كلِّ موجودٍ، قال هو سيدي ومولاي يعني والده قُدِّس سرُّه:

وأمّا صفاتُ الذاتِ نورُ كمالِهَا إحاطتُها في كلِّ نفسٍ مُحيطةِ
وأمّا كمالُ الذَّاتِ سرُّ كمالِها إحاطةُ تحقيقٍ بكلِّ حقيقة

ومن هنا تعلم أنَّ اللهَ مع كلِّ موجودٍ، لأنّه وجودُهُ الإلهي، وأنَّ لا حولَ ولا قوة عظيمة حكيمة إلاّ بالله العليِّ الحكيم؛ لأنَّه الظاهر بذلك في كلِّ موجودٍ ظهرت فيه، وأن لا إله إلا الله لأنَّ الإلهية ـ وهي الاتِّصافُ بالصفات المحيطة التعلقات الحكيمة ـ ليستْ إلاّ له، وأنه واحدٌ أحد، وإن كثرتْ مظاهره بكثرة موجوداته، وتنوّعت أسماؤه وأوصافه بتنوّع ظهوراته، ونِسَبِ متعلّقاته وأنه لم يُعبَد ولا يُعبَد إلاّ هو، وإن وقف وهمٌ مع صورةِ مظهرٍ ظهر فيها فأنكرَهُ فيها تنزيهًا مقيّدًا، أو أثبتْ لها ما هو له محجوبًا بها عنه؛ فإنَّ الوهم الذي هو مبدأ إنكار الحقِّ في عين تعرفه هو مرتبةُ غيرته على نفسه من الظهور لغيرِ مراتب اطِّلاعه على[٦٦/ب] نفسه في كلِّ مظهرٍ، وإنْ كان الكلُّ مراتبَهُ.

ومنها قوله قُدِّسَ سرُّه، ولا أَشكُّ في تقديسه: إن لم تعرفْ أنّه جملتُك بالحقيقة؛ لأنه الوجود والموجود في التحقيق، فلا تنكرْ أنّه الظاهرُ فيك بقواك وكمالية معانيك، فهو العالمُ بما فيك من علمٍ، والعاقلُ بما فيك من عقلٍ، وحيٌّ بما فيك من حياة، والمدركُ بما فيك من إدراك، والفاعل بما فيك من فعلٍ، وقِسْ على هذا. وكلُّ ذلك له وجهُ كماليته، وما سوى ذلك من نقصٍ فمن عدم قبوليّتك لا من وجوديّته الفاعلية، وإن كان الكلُّ له من جهة إحاطيّته؛ ولكن لكلِّ مقامٍ منه مقال، ولكلِّ مجالٍ منه رجال.

ومنها قوله قدس سرُّه: المراتبُ كلُّها سواء في أنَّ الوجودَ يظهر في كلٍّ منها بما قد لا يظهرُ به في سواها، فتفضلُ على سواها بذلك، فكلٌّ فاضلٌ من وجهٍ، ومفضولٌ من وجه إلاّ مرتبة تجلّيه لنفسه بأن الأحد المحيط الذي هو الكلُّ، وكلّ من الكل، والقيوم بكلّ ما قوم به كلاً من الكلِّ، فهذه مرتبةٌ لا يخرج عن نظامها أمرٌ، فلا تفضلها مرتبةٌ، ولا تحدّ خاصيّة مرتبتها إلاّ هي، فلها الفضلُ على كلِّ مرتبةٍ، وهذه المرتبة هي التي مظهرُ الوجود بها في نظام وجوبه الفرقي يُسمّى بالواجب الأكبر، وفي نظام إمكانه بالإنسان الأكمل، وكلاهما واحدٌ بالوجود

الذاتي والمرتبة الوجودية، وهما اثنان واجبُهما عينُ ممكنهما أزلاً، وعينه أبدًا في الفرقانات الفرقية الشهودية. انتهى.

فانظر إلى هذا التحقيق الذي لا يسمحُ بالتصريح به عارف، وإلى تصريحه بوحدة الوجود، وإنما عدلنا إلى إثباتها بكلامٍ غيره لما اشتمل عليه من الدليل العقلي، فافهم، والله تعالى أعلى وأعلم.

وقال الشيخ صدر الدين القنوي قُدِّسَ سرُّه في رسالته «الهاوية»: إذا اختلفت حقيقةٌ بكونها في شيءٍ أقوى أو أقدم أو أشدّ أو أَولى، فكلُّ ذلك عند المحقّق راجعٌ إلى الظهور دون تعدّد واقعٍ في الحقيقة الظاهرة، أي حقيقةٌ كانتْ من علمٍ ووجود وغيرهما، فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمُّ من حيث ظهورها في قابلٍ آخر، مع أنَّ الحقيقة واحدةٌ في الكلِّ، والمفاضلة والتفاوت واقعٌ بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعيّنًا مخالفًا لتعيّنه في أمرٍ آخر، فلا تعدّد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزئة، ولا تبعيض.

ثم إنَّ مُستندَ الصوفية قَدَّسَ الله أسرارهم فيما ذهبوا إليه يعني من وحدةِ الوجود هو الكشفُ والعيان، لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجَّهوا إلى صفات الحقِّ بالتعرية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلّية عن جميع التعلّقات الكونية والقوانين العلمية مع توجّه العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترةٍ ولا تقسيمِ خاطر، ولا تَشتّت عزيمةٍ من الله سبحانه عليهم بنورٍ كاشفٍ يُريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهوره وراء العقل، ولا يستبعدون وجود ذلك، فوراء العقل أطوارٌ كثيرةٌ يكادُ لا يعرفُ عددَها إلاّ الله، وكنسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل فيما يُمكن أن يحكم العقل بصحّةِ ما لا يدركه الوهم، كوجود موجودٍ مثلاً لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف [٦٧] بصحة ما لا يُدركُه العقل، كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييدُ ولا يقيّدها التعيينُ مع أنَّ وجودَ حقيقةٍ كذلك. انتهى.

وقال بعضُ المحقّقين قدَّس اللهُ أسرارهم بعد كلام طويل ساقه في تحقيقِ الوحدة تركناه اختصارًا: ثم لا يخفى على من تتبَّعَ معارفَهم المبثوثة في كتبهم أن ما يُحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدلُّ إلاّ على إثبات ذاتٍ مطلقةٍ محيطة بالمراتب العقلية والعينية، منبسطةٍ على الموجودات الذهنية والخارجية، أي ظاهرةٌ بصورها ليس لها تعيّنٌ يمتنع معه ظهورها مع تعين

آخر من التعينات الإلهية والخلقية، فلا مانع أن يثبتَ لها تعيّن بجامع التعيّنات كلّها لا ينافي شيئًا منها، ويكون عينُ ذاته غيرَ زائدٍ عليه لا ذهنًا ولا خارجًا إذا تصوره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مُشتركًا بين كثيرين اشتراكَ الكلّيِّ بين جزئياته، لا عن تحولّه وظهوره في الصور الكبيرة، والمظاهر الغير المتناهية علمًا وعينًا، غيبًا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة، فاعتبرْ ذلك بالنفس الناطقة السارية في أَقطار البدن وحواسِّها الظاهرة، وقواها الباطنة بالنفس الناطقة الكمالية، فإنها إذا تحقَّقتْ بمظهرية الاسم الجامع كان التروحنُ من بعض حقائقها اللازمة، فتظهرُ في صورٍ كثيرة من غير تقييد وانحصار، فتصْدقُ تلك الصورُ عليها، وتتصادق لاتّحادِ عينها كما تتعدّد لاختلاف صورها، ولذا قيلَ في إدريس عليه السلام: إنه إلياس المرسل إلى بعلبك، لا بمعنى أنّ خلع الصورة الإدريسية، وليس صورة الإلياسية، وإلا كان قولاً بالتناسخ؛ بل إن هوية إدريس مع كونها قائمة في أَنِيَّتِهِ وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعيَّنتْ في أَنِيَّةِ إلياس الباقي إلى الآن، فتكون من حلية العين، والحقيقةُ واحدةٌ، ومن حيث التعيّن الصوري اثنين كنحو جبريل وميكائيل وإسرافيل يظهرون في الآن الواحد في مئة ألف مكانٍ بصورٍ شتّى كلّها قائمة بهم، وكذلك أَرواحُ الكُمّل لما يُروى من قضيب البان الموصلي(١) أنّه كان يُرى في زمانٍ واحد في مجالسَ متعدّدةٍ مُشتغلاً في كلٍّ بأمرٍ غير ما في الآخر، ولمّا لم يسمع هذا الحديث أوهام المتوغّلين في الزمان والمكان تلقّوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد، وأمّا الذين مُنحوا التوفيق للنجاة من هذا السَّليق فلمّا رأوهُ متعاليًا عن الزمان والمكان، علموا أنَّ نسبةَ جميعِ الأزمنة والأمكنة إليه نسبةٌ واحدة، فجوّزوا ظهورَه في كلِّ زمانٍ وكلِّ مكانٍ بأي شأن شاء، وبأي صورةٍ ظهر. انتهى.

وقال الأستاذ سيدي علي وفا قُدِّسَ سرُّه: قال الحقُّ بلسانه المحمدي: إنَّ الله يتحوَّلُ في الصُّور، وإنَّ القرآن هو كلامُ الله تعالى يكونُ في صورةٍ غمامة وطير صوافّ، وقال: ﴿ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وإنَّ روح الله تمثَّل بشرًا سويًا، وإن القرآن عمىً بالنسبة إلى مُنكري حقيقته، و«إنَّ الله كان في عَمَاء ما فوقه هواء»(٢) وما تحته هواء، فقد تبيَّن أنّه

---

(١) قضيب البان الحسين بن عيسى بن يحيى الحسني أبو عبد الله قضي البان (٤٧١ـ ٥٧٣هـ) من أهل الموصل، له أخبار في الزهد، صحب عبد القادر الكيلاني، حنبلي المذهب.

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٥٦).

يتمثَّلُ كيانًا وبيانًا [٦٧/ب] وكما أنَّه يظهرُ بمفاهيم وصفية كثيرة في الذهن، ولا يقدحُ ذلك في وحدته فيه، ويقارن الحوادث مقارنةَ المعية فيه، ولا يقدحُ ذلك في وجوبه وقِدَمِه، فكذلك يتمثَّلُ بالكائنات حسًّا، ولا يقدح ذلك في تجريده.

وقال أيضًا: لقد تحوَّلَ الربُّ الحقُّ لقومٍ في صورةٍ جمادية، ولقومٍ في صورة نباتية، ولقومٍ في صورة حيوانية، وقومٍ في صورة عنصرية، فإذا تحوّل لك في صورةٍ إنسانية فاحمدْهُ على ما فضّلك بأن تحوّل لك في صورةِ أَحسنِ تقويم، وشاهدِ المثل الذي ليس كهو شيء في عوالم كيانك، فافهم. جاء في الحديث: «فإذا أحببته كنت هو»[١] وفي رواية «كنتُ لسانه وسمعَه وبصرَه ويده ورجله وقواه»[٢] فأنت إذا جالسته جالست من كانه، وخاطبك من هو لسانه، وقس على هذا. انتهى.

تمثيل: إذا انطبعت صورةٌ واحدة جزئية في مرايا كثيرة متعدّدة مُختلفة بالكبر والصغر، والطول والقصر، والاستواء والتحديب والتقعير، وغير ذلك من الاختلافات، فلا شكَّ أنَّها تكثَّرتْ بحسب تكثّر المرايا، واختلفتِ انطباعاتها بحسب اختلافاتها، وأن هذا التكثر غيرُ قادحٍ في وحدتها، والظهورُ بحسب كلٍّ واحدةٍ من تلك المرايا غيرُ مانع لها أن تظهر بحسب سائرها، فالواحد الحقُّ سبحانه ـ ولله المثل الأعلى ـ بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثّرة المختلفة باستعداداتها، فهو سبحانه يظهر في كلِّ عينٍ بحسبها من غير تكثّر وتغيّر في ذاته المقدّسة من غير أن يمنعه الظهورُ بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفت في المثال المذكور، فافهم ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

لطيفة: اعلم أنَّه لمّا كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلّمين موجودًا بوجودٍ خاصٍّ، وعند شيخهم والحكماء وجودًا خاصًّا، احتاجوا في إثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه إلى حجج وبراهين كما أوردوها في كتبهم.

وأمَّا الصوفية القائلون بوحدة الوجود قَدَّس اللهُ أسرارهم فلمّا ظهر عندهم أنَّ حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق، لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه؛ فإنّه لا يمكن أن تتوهّم فيه إثنينية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعيّن وتقيّد، فكلُّ ما يشاهد

---

(١) لم أجد الحديث في المصادر التي بين يدي.

(٢) انظر الحديث الذي تقدّم صفحة (٣٣).

أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد فهو الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق، نعم يُقابله العدم، وهو ليس شيءٌ، فافهم، والله تعالى أعلى وأعلم. تمتِ الرسالة.

وقد استوفينا الكلامَ على وحدة الوجود بالتحقيق والتَّدقيق والشهود في رسالتنا المسماة بـ: «مفتاح الوجود بنصوص الآيات وشواهد البينات» فإذا عرفت مراتب الوجود، وبلغتَ إلى مقامِ الشهود، وتيقّنت المضاهاة الكونية والإلهية، وظهر ما تيسّر لك من الأسرار الغير المتناهية تبيَّن لك معنى قوله:

١ـ نحن سرُّ الأزلي بالوجودِ الأبدي

على ما هو المراد، وإلاّ يمكن توجيه الكلام لدفعِ الأوهام، بأن يُرادَ أنَّ السرَّ الأزلي عبارةٌ عن العين الثابتة في علم الله تعالى وأزليّته مسلّم، وإلا لَزم الحدوث لعلم الله تعالى، وأن يُراد بالوجود الأبدي وجودُ الروح، كما قيل في تعريفه: الروح جوهرٌ حادثٌ [٦٨] أبدي، فينسب الأزل إلى السرِّ، والأبد إلى الروح، كما هو الظاهر، وهذا التوجيه عامٌّ للخواصِّ والعوام.

والمُراد ههنا إنَّما هو المضاهاة الإلهية التي علمتَ تفصيلها آنفًا في «إنشاء الدوائر»[1] تحقَّقْ ترشَدْ إن شاء الله تعالى

٢ـ إذ ورثنا خلق الطاهر فينا الهاشمي

وهذا البيتُ جملةٌ تعليلية لقوله:

(نحن سر الأزلي بالوجود الأبدي)

يعني كوننا السرَّ الأزلي بالوجود الأبدي، إنَّما هو بسبب وراثتنا خُلُقَ النبيِّ الهاشمي ﷺ، كما قال تعالى في شأنه عليه السلام ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

قال الشيخ الفرغاني قُدِّس سُرهُ[2]: الخُلُق العظيم هو أكملُ ما يمكنُ أن يَتَّصف به [الإنسان] من مكارم الأخلاق، ولهذا لما جمعها الله تعالى في نبيِّنا محمد ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

قال [الجنيد] قَدَّس اللهُ روحه: سمّى خُلُقَه ﷺ عظيمًا لأنَّه لم يكن له همَّةٌ سوى الله تعالى.

---

(١) تقدّم صفحة (٢٢٤ و٢٢٨).

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٤٥٣.

وقال الواسطي[1] رحمه الله: إنَّما كان خُلُقُه عليه السلام عظيمًا لأنَّه جاد بالكونين عوضًا عن الحق.

وقيل: لأنه عليه السلام عاشرَ الخَلْق بخُلُقه، وباينهم بقلبه.

ولهذا قالوا: التصوف الخُلق مع الخَلق، والصدقُ مع الحقِّ.

وقيل: إنه عظيمَ خلقه ﷺ حيث صغرتِ الأكوان في عينه لمشاهدة الملكوت.

وقال الحسين بن منصور[2]: لأنَّه لم يؤثِّرْ فيه جفاءُ الخلق لمطالعته الحق.

وقيل: لأنه تخلَّق بأخلاق الله، فلم يخرج عن اختياره لدخوله تحت الحكم لفناء الرسم.

وقيل: إنما كان خُلُقه عظيمًا لأنه تخلَّق بعظيمٍ، وهو القرآن المجيد، كما قالت عائشة رضي الله تعالى عنها حين سُئلت عن خُلُقه عليه السلام فقالت: «كان خُلُقه القرآن»[3].

والوراثة أقوى لفظٍ مُستعملٍ في التمليك والاستحقاق من حيث أنّها لا تعقب بفسخ ولا استرجاع، ولا تبطلُ بردّةٍ ولا إسقاط، وورثَ يتعدّى بمن مثل: ﴿وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦] وبنفسه إلى مفعولٍ واحد مثل: ﴿يَرِثُنِي﴾ [مريم: ٦] وإلى مفعولين مثل: ورّثه مالاً.

٣ـ واعتلينـــا واستـــوينـــا بـــالمقـــام الأقـــدســـي

معطوفٌ على ورثنا، يعني بسبب ذلك الخُلُق الموروث اعتلينا، واستعلينا وعلونا بمعنًى، ي صعدنا وصرنا عاليًا.

واستوى من اعوجاجٍ، واستوى على ظهر دابّتِهِ أي استقرَّ.

والمقام الأقدسي: أي المقام المنسوب إلى الفيض الأقدس، وهو عبارةٌ عن التجلّي الحيِّ

---

(١) محمد بن موسى الواسطي أبو بكر: خراساني الأصل عالم عابد متصوف صحب الجنيد والنوري، مات بعد ٣٢٠. الرسالة القيشرية: ٩٢.

(٢) هو الحسين بن منصور أبو مغيث، الحلاج فيلسوف، اختلف في أمره ما بين محب وقالٍ، له مؤلفات، سجنه الخليفة المقتدر بالله، ثم أمر بقتله ٣٠٩هـ. فجُلِدَ، ثم قطعت أطرافه الأربعة وهو صابر، لم يتأوه ولا يستغيث، ثم حزّ رأسه، وحرقت جثته.

(٣) حديث رواه الإمام أحمد في المسند ٤١/١٤٨، و٤٢/١٨٣، و٤٣/١٥، والبخاري في الأدب المفرد ١١٥ (٣٠٨) والطبراني في الأوسط ١/٣٠ (٧٢)، والبيهقي في شعب الإيمان ٣/٢٢، ٢٣.

الذاتي الموجبِ لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العملية ثم العينية، كما قال: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أَن أُعرفَ»[١].

والفيض المقدّس: عبارةٌ عن التجلّي الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادت تلك الأعيان في الخارج، فالفيضُ المقدّس مترتّبٌ على الفيض الأقدس، فبالأول يُحصّل الأعيان السابقة واستعدادتها الأصلية في العالم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها

٤ـ ووهبنــــا مــــا وِهبنــــا ... ...

من الفيوض والأنوار الأسرار

... ... ســــرَّ بــــدرِ الحبشــــي

مفعول وهبنا، أي أعطينا سرَّ بدرِ الحبشي ما أعطينا على طريق الهبة، والهبةُ في اللغة التبرُّع، وفي الشرع تمليك العين بلا عوض.

قال في «الفتوحات»[٢]: اعلم أنَّ الوهب هو العطاء من الواهب على جهة الإنعام من غيرِ أن يخطرَ له خاطرُ الجزاء عليه من شكرٍ أو غيره، فصاحبُ هذا المقام يتجرَّدُ [٦٨/ب] عن جميع أغراضه كلِّها في إحسانه بهباته البدنية والمالية

٥ـ وبعثنــــاه رســــولاً للــــرئيــــس النــــدســــي

٦ـ بكتــــاب رَقَمَتْــــهُ كــــفُّ ذات الحكمــــي

أي بعد الموهبة أرسلنا بدرَ الحبشيَّ للرئيس المنسوب إلى الفِطنة والفطانة بالكتاب الذي كتبته يدُ ذات الحكمي، والمراد من الكتاب هذا الكتاب الذي سمّاه بـ: «بمواقع النجوم» والمُراد من كفِّ ذات الحكم يدُهُ المبارك.

٧ـ بعلــــوم وسمتهــــا مــــوقــــعُ النجــــم العلــــي

بعلوم متعلّق بقوله (رقمته) وجملة (وسمتها) صفة العلوم، والضمير المستتر الفاعل راجع إلى كفِّ ذات الحكم، وضمير المفعول عائد إلى العلوم، يعني سمت العلوم موقع النجم.

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (١١٤).

(٢) الفتوحات المكية ٤/ ٢١٧.

٨ ـ ومطـــاليـــع هـــلاليـــن بـــأفـــقِ قطبـــي

معطوفٌ على (موقع) كما سيجيء تفصيلها في الفهرست[١].

والأفق في عرفهم عبارةٌ عن نهاية المقام مُطلقًا.

والأفقُ المبين: إشارةٌ إلى نهاية مقام القلب.

والأفق الأعلى: إشارة إلى نهاية مقام الروح، وهي الحضرة الواحدية وحضرة الألوهية.

وفي «تعريفات الفرغاني»[٢] قدّس سره: الأفق العلي: هو حضرة الألوهية المسماة بحضرة المعاني، وبالتعيّن الثاني، وإنما كان هذا الأفق عليًا لأنه هو الحضرة التي متى وصل إليها السائر فقد استعلى على جميع عالم الأغيار، إذ كانت هذه الحضرة فوقَ جميع الخلائق؛ لأنَّها حضرةُ العلم الأزلي الذاتي الذي لا مدخلَ للحدوث فيها بوجهٍ، ولهذا صارتْ هي الحضرة التي متى وصل المخلوقُ إليها ظهر بصفات الخالقِ من إحياءِ الميت، وإبراءِ الأكمه وغير ذلك، ولأجل هذا سمُّوها حضرةَ ظهور الخلق بصورة الحقِّ، وإنَّ مظهرها من الناس هو الإنسان الكامل المتحقّق بالحقيقة الإنسانية الكمالية.

وقد يعني بالأفقِ العلي حضرةَ الجمع والوجود التي هي اعتبار الواحدية؛ لكون الأفق الأعلى هو اعتبار الأحدية، وأنَّ المتحقّق به هو المتحقّق بمقام الأكملية الذي فِوق مقام لكمالية الإنسانية.

والأُفق الأعلى: هو حضرة أحدية الجمع؛ لأنها هي أَعلى التعينات، إذ ليس وراء اعتبار الأحدية سوى [الغيب] المُطلق.

واعلمْ أنَّ الأفق العليَّ هو مقامُ تعانقِ الأطراف، ومجمعِ الأضداد، ومجمعِ البحرين، وقاب قوسين، والأفق الأعلى هو مقام ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩]. انتهى.

القطب[٣]: ويقال له الغوث أيضًا، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضعُ نظرِ الله في العالم في كلِّ زمانٍ، وهو على قلبِ إسرافيل عليه السلام.

---

(١) انظر الصفحة (١/ ٢٦٢).

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٢٢٩.

(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٣٤.

القطبية الكبرى: هي مرتبةُ قطب الأقطاب؛ فإنَّ أَقطابَ الأمم الخالية ليست لهم هذه القطبية الكبرى.

وأيضًا فإنَّ لكلِّ مرتبةٍ من مراتب الولاية قطبًا، وهو الحاصلُ في ذروتها.

وقطبُ الأقطاب: من ليس وراء مرتبته إلاّ النبوة العامة، وهو رأس الصدّيقين.

قطبُ الأقطاب: من له من مراتبِ الولاية أَعلاها. كذا في «تعريفات الفرغاني»

٩ـ حـــرّض النـــاس علـــى نيـــل الـــوجـــود العملـــي

التحريضُ على القتال وغيره: الحثُّ والإحماء. وحرّضْ أَمرٌ، والمأمورُ به يحتملُ أن يكون الرئيس الندسي، ويحتمل أن يكون بدرَ الحبشي، وهو أَنسبُ نسب الوجود إلى العمل، لأنَّ مراتبَ الوجود إنّما يتحقق بالعمل الصالح

١٠ـ ونهـــايـــات التلقـــي بـــالمقـــام الخلفـــي

[٦٩] التلقّي: هو يقتضي استقبال الكلام وتصوّره.

وقيل: التلقي: كمالٌ واستعداد في السالك يعرفُ به كلّ ما يردُ عليه قبل وروده، فيتهيأ لذلك ويحترزُ عما ينافيه.

والخلفي منسوبٌ إلى الخليفة كحنفي منسوب إلى حنيفة، ويقال فلان كان خليفة، وخلفَ فلانٌ فلانًا قام بالأمر إما بعده أو معه.

والخلافةُ: النيابة عن الغير إما لغيبةِ المنوب عنه، وإمّا لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف، وعلى هذا استخلفَ اللهُ عباده في الأرض.

وخليفةُ الله: كلُّ نبيٍّ استخلفهم الله في عمارة الأرض، وسياسةِ الناس، وتكميلِ نفوسهم، وتنفيذِ أمره فيهم لا لحاجةٍ به تعالى إلى من ينوب به[1]؛ بل لقصورِ المستخلف عليه عن قبول فيضه، وتلقّي أمره بغير وسط.

وفي «التعريفات»[2]: الخليفةُ الكاملُ: من كَمل من البشر كأكابر الأولياء وأُولي العزم من

---

(١) كذا الأصل، والمادة من الكليات ٢/ ٣٠٠، وفيه: إلى من ينوبه.

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٤٥٥.

الرسل عليهم السلام الذين من شأنهم الصبرُ والثبات في حاق الوسط من الخلق والحق، فيأخذون المدد من الحقِّ بلا واسطةٍ بحقيقتهم، ويُعطون الخلقَ بخليفتهم[١]، فلا يميلون إلى طرفٍ، فيُهملون الطرفَ الآخر، كما هو عليه الغالب فيمن غلبت عليه حقيقته باستهلاكه في نور الحق، أو خليفته[٢] بانحجابه بظلمة الخلق.

الخليفة غير الكامل: وهو خليفةُ الله بواسطةِ من هو تبعٌ له من أُولي العزم، والخلفاء الكمّل، وكلُّ كاملٍ خليفة لكامل.

والنهايات[٣]: هي أَحدُ أقسام العشرة ذوات المنازل المئة التي ينزلها السائرون إلى الله عز وجل، سُمّيت بقسم النهايات لانتهاء السائرين عند ختمها إلى حضرة [جمع] الجمع التي هي غاية النهاية.

وهذا القسمُ المسمى بالنهايات هو: المعرفةُ، ثم الفناء، ثم البقاء، ثم التحقيق، ثم التلبيس، ثم الوجود، ثم التجريد، ثم التفريد، ثم الجمع، ثم التوحيد. وإليه ينتهي السائر، إذ «ليس وراء الله مرمًى لرام»[٤].

نهاية السفر والمسير: يُشيرون به إلى رفع الغين عن العين.

نهاية السفر: والسير الأول: يشيرون بذلك إلى رفع حُجُبِ الكثرة وأحكامها عن مرآة وحدة الوجود، لتظهر وتنجلي وحدة الوجود الظاهرة من غينِ كثرةِ المظاهر التي هي صور العالم، ويظهرُ الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً.

نهاية السفر والسير الثاني: هو رفع حجاب وحدة الوجود العيني عن مرآة كثرة الشؤون النسبية المضافة إلى الوجود العلمي الباطني لرؤية كثرة التعينات النسبية المنسوبة إلى الشؤون الباطنة، التي هي مرآةُ وحدة الوجود، ليظهر التجلّي الباطني بخصائص تلك الكثرة النسبية، وهي العلومُ الغيبية، والأسرار الإلهية.

نهاية السفر [والسير الثالث: هو رفع حجاب رؤية التقيد بأحد الضدّين الظاهري

---

(١) في لطائف الإعلام: بحقيتهم.
(٢) في لطائف الإعلام: أو خلقيته.
(٣) مادة النهايات من لطائف الإعلام ٢/ ٣٦٣. وما بين معقوفين مستدرك منه.
(٤) تقدم صفحة (٧٨).

والباطني، والصعود إلى حضرة جمع الجمع بين الأولية والآخرية، والظاهرية والباطنية، ومقام قاب قوسين هو مقام الكمال.

نهاية السفر] والسير الرابع هو التجاوز عن حضرة جمع الجمع، ومقام قاب قوسين الذي هو مقام الكمال عند صعوده إلى حضرة أَحدية الجمع، ومقام الأكملية التي هي مقام أو أدنى.

نهاية النهايات: هي باطن العوالم وحضرة الأحدية. انتهى.

١١ـ ومشتْ أسماءُ ذاتي   في وضيعٍ وعلي

مشت ههنا بمعنى ظهرت وكثرت من هذا الكتاب كما في «القاموس» مشت كثرت أولادُها، معاني حرف الواو سبعة: ومن الواوات: واو الصلة، وبمعنى أو، وإذ، وبمعنى باء الجر، ولام التعليل، والاستئناف، والوقت، وهي تقربُ من واو الحال نحو: اعمل وأنت صحيح، وههنا يُناسب معنى التعليل [٦٩/ب] والاستئناف، والوقت.

والمراد من أسماء ذاته ما كثرت أوصاف. ذاته في وضيع: أي دنيٍّ، وهو ضدُّ عليٍّ، وعليٌّ والعلي هو العالي شأنه في نفسه والأعلى عمّا عداه.

١٢ـ فالذي آمَنَ منهم   لم يَزلْ حيًّا بحيّ
١٣ـ والذي أَعرضَ منهم   لم يفُزْ منهم بشي

أي: والذي آمن بأسماء ذاتي من وضيعٍ وعليٍّ لم يزل، أي ثابتًا حيًّا بحياتي الأبدية، والذي أعرضَ عن أسماء ذاتي منهم لم يفزْ أيْ لم ينل من أسماء ذاتي بشيء.

* * *

فهرست الكتاب

[المرتبة الأولى في توفيق العناية]

الفِهرس بالكسر: الكِتاب الذي يجمع فيه الكُتُب، معرّبُ فِهْرِست، وقد فهرس كتابه، كذا في «القاموس».

وقيل بمعنى قانون وضابطه إجمالاً، ومنه: فِهرست الكتاب؛ لأنه يجمع في أوائله أبواب الكتاب وفصوله إجمالاً.

المرتبة الأولى من المراتب المذكورة **في** بيان **توفيق العناية**.

الموقع الأول التوفيقي ترجمته أي فسرته **نجم العناية وقع بقلب الإمام المدبر في عالم الشهادة فسطا**. السطوة القهر بالبطشِ، من باب عدا، يعني: إذا وقع نجمُ العناية بقلب ذلك الإمام قهرَ مَنْ كان على خلاف رضائه تعالى؛ لأنَّ توفيقه تعالى استعمال العبد فيما يحبُّه ويرضاه. **وهو** أي الموقع الأول التوفيقي **الفلك الأول الإسلامي**.

المطلع الأول الوفاقي: ترجمته أي فسرته **هلال محاق** الذي في آخر الشهر.

طلع بنفس الإمام المدبر في عالم الجبروت والملكوت فغطياه. الغطاءُ ما يتغطّى به، وغطّاه تغطيةً، وغطاه أيضًا من باب رمى مثله لأنه إذا طلعَ هلال محاق بنفس ذلك الإمام يقتضي أن يستر قصور الأنام؛ لأنه ممحوقٌ بنور الشمس الحقيقة.

وهو أي مطلع الأول الوفاقي **الفلك الثاني الإيماني المطلع الأول الآلي والإلهي**. الآلي منسوب إلى الآل، وهو الذي تراه في أول النهار وآخره، كأنه يرفع الشخوص، وليس هو السراب.

ترجمته هلال ارتقاب الذي في أول الشهر **طلع بروح القطب في برزخ الرحموت والرهبوت فمنع وأعطى** أي منع من الرهبوت وأعطى من الرحموت.

وهو أي المطلع الأول الآلي والإلهي **الفلك الثالث الإحساني**.

والبرزخ[١]: هو الأمر الحائل بين الشيئين، فيحجز بينهما ويجمع بينهما، ثم يطلق، ويُراد به العالم المشهود بين عالم المعاني والصور، وعالم الأرواح والأجسام، وعالم الدنيا والآخرة، ولهذا سُمّي عذابُ القبر بعذاب البرزخ.

والبرزخُ: هو الأعراف في ذوق أهل الكمال من جهة أنّه بالنسبة إلى كلٍّ مقامين هو البرزخ الجامع بينهما.

البرزخُ الأول: ويُسمّى البرزخُ الأكبر، والبرزخ الأعظم، وهو الأَصل لجميع البرازخ والساري فيها، فالمراد بذلك حضرة الوحدة[٢]، وهي البرزخية الأُولى، سُمّيت بذلك لانتشاء الأحدية والواحدية عنها، فصارت مميّزةً لأحدِهما عن الآخر، فسمّيت برزخًا لهما لذلك، ولأجل اشتقاقهما عنها، وسمّيت بالجمعية الأولى لكونها جامعةً بينهما، وواقعة بينهما[٣] عن البينونة، وموحّدة إياهما؛ بل كلٌّ منهما هو عين الآخر بحكم اقتضاء الباطن الحقيقي، وإن كانتِ الوحدة هي باطن جميع الحقائق الإلهية والكونية، وأصلاً لانتشاء الجميع عنها لكون حقيقة الوحدة سابقًا على جميع الحقائق وساريًا بكليتها [٧٠] في جميع الحقائق بحيث لا يكون في الإلهية منها إلهية، وفي الكونية كونية، ولهذا صارتِ الوحدة هي المسمّاة بالتعيّن الأول.

وهي أيضًا البرزخية الأولى باعتبار النسبة السوائية التي للوحدة الحقيقة إلى الأحدية والواحدية؛ فإنَّ الوحدة الحقيقية لما كانت هي أولَ ما تعيّن من الغيب الحقيقي، وكانتْ نسبة الأحدية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة لجميعها إليها ـ أعني إلى الوحدة على السواء ـ سُمّيت [هذه النسبة السوائية بالبرزخية الأولى.

واعلم أن هذه البرزخية الأولى تُسمّى] بحقيقة الحقائق لما عرفت من كونها أصلاً ومنشأً للكلِّ، والساري في جميع الحقائق؛ فإنَّ الوحدة لا يخلو عنها شيء واحدًا كان أو كثيرًا، ثم إنَّه لمّا [لم] يصحّ أن يكون وحدة الحق وصفًا زائدًا عليه لكون الزيادة لا تعقل بدون الكثرة التي لا يتعقّلُ[٤] اتّصافُ الواحد الحقّ [إلاّ] بها، صحَّ أن يكون الباري تعالى معنا في كثرتنا

(١) مادة (البرزخ) من لطائف الإعلام ١/ ٢٧٨.

(٢) في اللطائف: فالمراد بذلك كله الوحدة، وهي.

(٣) في اللطائف: ورافعة بينهما.

(٤) في اللطائف: التي لا يتعلّق.

بوحدانيته من غير أن يتكثَّرَ بنا، فهو القريب البعيد، الظاهر الباطن، الأول الآخر؛ لاستحالة اعتبار أمر خارج عن حقيقة الواحد تعالى وتقدس.

البرزخية الكبرى: هي البرزخية الأولى، وهي النسبةُ السوائية بين الأحدية والواحدية؛ فإنَّ نسبةَ الأحدية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية [المثبتة] لجميعها إليها على السواء؛ فلهذا سُمّيت النسبة السوائية، وهي أولُ النسب، ولهذا سُمّيت بالأولى وبالكبرى، إذ لا نسبة تعلوها.

برزخية الدنو: وهي التعيّن الثاني الذي ستعرف أنه حضرةُ جمعِ الجمع بين الظاهرية والباطنية، والأولية والآخرية.

البرزخية الأولى: هي التعين الأول، وستعلم أنَّه حقيقةُ الحقائق، وغايةُ الغايات، وتُسمّى برزخية الأدنى بالبرزخية الكبرى، وهي التعين الأول.

البرزخية الثانية: هي برزخية الدُّنوّ التي هي التعين الثاني، كما كانت برزخية الأدنى التي هي الوحدة كما مرَّ.

البرزخية الحائلة بين الوحدة والكثرة الحقيقتين: هي البرزخية الثانية، فإنّه لما كانت هي التعين الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعاني، وتفصيل المعلومات وتمييزها بعد أن كانت شؤونًا للوحدة مندرجةً فيها مجملةً غير مفصلة ولا متميّزة عنها، صارت ـ أعني هذه الحضرة ـ محلاً لكثرةٍ نسبية هي تفصيل المعاني التي كانت شؤونًا مجملةً في الوحدة، فهي بهذا الاعتبار برزخٌ حائل بكثرته النسبية بين الوحدة الحقيقية التي هي وحدة الذات وبين الكثرة الحقيقية التي هي صور الموجودات.

برزخ البرازخ: هي الوحدة كما عرفت من كونها هي أول البرازخ، ويُطلق برزخ البرازخ بالنسبة إلى خصوص مقامِ الكمال على الأعراف الذي مرَّ ذكره. انتهى.

والقطب: ويقال له الغوث أيضًا، وهو عبارة عن الواحدِ الذي هو موضع نظر الله في العالم في كل زمانٍ، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام.

القطبية الكبرى: هي مرتبة قطب الأقطاب، فإنَّ أقطابَ الأمم الخالية ليست لهم هذه القطبية الكبرى.

وأيضًا فإنَّ لكلِّ مرتبةٍ من مراتب الولاية قطبًا، وهو الحاصل في ذروتها.

وقطب الأقطاب: من ليس وراء مرتبته إلاّ النبوة العامة، وهو رأس الصدّيقين.

قطب الأقطاب: من له مراتبُ الولاية أعلاها. كذا في «تعريفات الفرغاني»[(١)].

والإمامان: هما الشخصان اللذان أَحدُهما عن يمين الغوث ـ أي القطب ـ ونظره في الملكوت، وهو مرآة [٧٠/ب] ما يتوجّه من المركز القطبي إلى العالم الروحاني من الإمدادات التي هي مادة الوجود والبقاء، وهذا الإمام مرآته لا محله. والآخر عن يساره، ونظره في الملك، وهو مرآة ما يتوجّه منه إلى المحسوسات من المادة الحيوانية، وهذا مرآته ومحلّه، وهو أعلى من صاحبه، وهو الذي يخلف القطب إذا مات. كذا في «التعريفات»[(٢)].

وإذا صرّفنا الكلام من الآفاق إلى الأنفس، فالمراد من الإمام المدبّرِ في عالم الشهادة ـ أي الملك ـ هو الصدرُ الذي يقوم عن يسار القلب، ونظره في الملك، والمراد من الإمام المدبّر في عالم الجبروت والملكوت هو الفؤاد الذي يقوم عن يمينِ القلب، ونظره في الملكوت والجبروت، والمراد من القطب الذي يقوم في برزخ الرحموت والرهبوت هو القلب.

يتلوه أي يتبع **الفلك الثالث الإحساني**.

معقل أنسه أي ملجأ أنس روح القطب، لأن الهيبة والأنس إنّما يحصل للروح من تجلّي الجلال والجمال، كما أنَّ القبضَ والبسط للقلب، والخوفَ والرجاء للنفس.

المرتبة الثانية في علم الهداية

المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المذكورة

في بيان علم الهداية الموقع الثاني العلمي ترجمته أي فسرته **نجم هداية وقع بقلب الإمام المدبر في عالم الشهادة فاهتدى** وفي بعض النسخ فهدى، وفي بعضها فأهدى. وهدى واهتدى بمعنًى، وأهدى: إعطاء الهدية، كلُّها يُناسب المقام وتفصيله، مرَّ في مبحث الهداية.

وهو أي الموقع الثاني العلمي **الفلك الرابع الإسلامي المطلع الثاني العياني** أي المنسوب إلى العيان بمعنى المعاينة، وهي في البداية اعتقاد معاينة الحقّ في الآخرة بالبصر، كما جاء

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٢٣٤.

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٢٣٧.

في الحديث، حيث قال عليه السلام: «سترون ربّكم كما ترون القمرَ ليلة البدر لا تضامُّون في رؤيته»[١].

وفي «النهاية» معاينة الحقّ في ذاته بذاته في عين الجمع عند محق الرسم في عين الأزلية، ولذلك قال:

ترجمته هلال محاق طلع بنفس الإمام المدبر في عالم الجبروت والملكوت فاهتدى.

الملك: عالم الشهادة، والملكوت عالم الغيب.

ويُقال لعالم الشهادة: عالمُ الظاهر، وعالم الأشباح، وعالم الصورة، وعالم الحسّ، وعالم الخلق، وعالم الناسوت أيضًا.

وعالم الملكوت: عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس والجبروت.

عند أبي طالب المكي: عالم العظمة يُريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية، وعند الأكثرين عالم الأوسط، وهو البرزخ المحيط بالأمريات الجمة يعني عالم الأرواح، وهذا أنسب للمقام.

وهو أي المطلع الثاني العياني **الفلك الخامس الإيماني وهذا الفلك مشرق** أي مضيءٌ **لثمانية أنوار قدسية وهي الشمس، والهلال، والقمر، والبدر، والكوكب الثابت، والبرق، والنار، والسراج،** وهذه الأنوار بحسبها عبارة عن العلوم الإلهية، ستجيء تفاصيلها إن شاء الله تعالى في محالها.

المطلع الثاني الآلي والإلهي ترجمته هلال ارتقاب طلع بروح القطب في برزخ الرحموت والرهبوت.

---

(١) رواه البخاري (٥٥٤) في مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، و(٥٧٣) و(٤٨٥١) و(٧٤٣٤)، ومسلم (٦٣٣) في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، وأبو داود (٤٧٢٩) والترمذي (٢٥٥١).

قال ابن الأثير في جامع الأصول شرح غريب الحديث (٨١٢٥): تضامون: روي بتخفيف الميم من الضيم: الظلم، المعنى أنكم ترونه جميعكم، لا يظلم بعضكم بعضًا في رؤيته، فيراه البعض دون البعض.

وروي بتشديد الميم: من الانضمام والازدحام، أي لا يزدحم بكم في رؤيته، ويُضَمُّ بعضكم إلى بعض من ضيق. إذ يراه كلٌّ منكم موسّعًا عليه، منفردًا به. وانظر صفحة (١/ ٣٧٩)، حاشية (١).

الرحموت: من الرحمة، يقال: رهبوتٌ خيرٌ من رحموت. أي لأن ترهب خير من أن ترحم.

ورهبه واسترهبه: أخافَه، والراهب معروف، والترهّب التعبّد.

فاضل من الرهبوت وهدى [٧١] **من الرحموت وهو** أي المطلع الثاني الآلي الإلهي **الفلك السادس الإحساني يتلوه** أي يتبع الفلك السادس الإحساني.

معقل أنسه أي ملجأ أنس روح القطب. وفي «القاموس»: المعقل كالمنزل: الملجأ.

المرتبة الثالثة [وهي علم الولاية]

من المراتب الثلاث المذكورة في بيان **علم الولاية**. العمل المهنة والفعل، وقد يعمّ أفعال القلوبِ والجوارح، وعمل لما كان مع امتدادِ زمانٍ نحو ﴿يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ﴾ [سبا: ١٣] وفعلَ بخلافه نحو: ﴿أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾ [الفيل: ١] لأنه إهلاكٌ وقع من غير بطءٍ.

والعمل لا يقال إلاّ فيما كان عن فكرٍ ورويّة، ولهذا قُرن بالعلم، حتى قال بعضُهم: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيهًا على أنّه مقتضاه.

الوَلاية: بالفتح بمعنى النصرة والتولي، وبالكسر بمعنى السلطان والملك. أو بالكسر في الأمور، وبالفتح في الدين، يقال: هو والٍ على الناس أي متمكّن الولاية بالكسر، وهو وليُّ الله تعالى، أي بيّن الوَلاية بالفتح(١).

الموقع الثالث العملي ترجمته نجم ولاية وقع بقلب الإمام المدبر في عالم الشهادة فعنا عناءً: بمعنى خضع وذلّ، وبابه سما، ومنه قوله تعالى: ﴿۞ وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾ [طه: ١١١] والعاني الأسير، يُقال: عنا فلان أسيرًا، أي أقام على إساره، وعنى بقوله كذا أي أرادَ، يعني عناية، وعَنِيَ بالكسر عناءً أي تعبَ ونصب.

وفي «القاموس» عناه الأمر يَعْنيه ويَعنُوه عِناية وعَناية وعنيًّا أهمّه، وعَنِيَ الأمر يَعْنَى نزلَ وحدث، وكلُّها بوجهٍ يناسب المقام.

وهو أي الموقع الثالث **الفلك السابع الإسلامي في هذا الموقع أفلاك الأنوار الثمانية التي**

---

(١) الكليات: ٥/٤٣.

ذكرت في **مطلع الهلال العياني**(١) يعني المطلع الثاني العياني من المرتبة الثانية(٢) **وهي ثمانية أفلاك** أحدها **فلك السمع**، والثاني **فلك البصر**، والثالث **فلك اللسان**، والرابع **فلك اليد**، والخامس **فلك البطن**، والسادس **فلك الفرج**، والسابع **فلك الرجل**، والثامن **فلك القلب**.

المطلع الثالث الخلقي من المرتبة الثالثة **ترجمته هلال محاق طلع بنفس الإمام المدبر في عالم الجبروت والملكوت فهنا**.

هنؤ الطعام: صار هنيئًا، وبابه ظرف، وهنِيء بالكسر وهناه الطعام من باب قطع وضرب، وهنيئًا أيضًا بالكسر، وهني الطعام بالكسر تهنّأ به، وكل أمرٍ أتى بلا تعبٍ فهو هنيء.

وفي «القاموس»: الهانيء بمعنى الخادم. والوجهين الأخيرين يناسب المقام.

وهو أي المطلع الثالث الخلقي **الفلك الثامن الإيماني المطلع الثالث الآلي والإلهي** من المرتبة الثالثة **ترجمته هلال ارتقاب طلع بروح القطب في برزخ الرحموت والرهبوت، فأفقر** من الرهبوت **وأغنى** من الرحموت، أو أفقرَ من الرحموت، وأغنى من الرهبوت، لقولهم: رهبوت خير من رحموت، أي لأن ترهب خير من أن ترحم. وأفقر بمعنى صيّر ذا فقر، أي فقيرًا، وأغنى بمعنى صِيِّر غنيًا، كما يقال: أفقره الله وافتقر، وأغناه الله صيّر غنيًا، والفقر والغنى يحتملان أن يكونا صورتين ومعنويين.

وهو أي المطلع الثالث الآلي والإلهي **الفلك التاسع الإحساني يتلو** أي يتبع الفلك التاسع الإحساني **معقل أنسه** أي ملجأ أنس روح القطب.

ثم يتلو أي يتبع ويلي **هذا المعقل** مفعول يتلو، **الفصل الذي به خاتمة الكتاب** فاعل يتلو.

[الفصل]: فصله فصلاً ميّزه [٧١/ب] وهو في الاصطلاح علامة تفريق بين البحثين.

وقيل: هو القول الواضح البيّن الذي ينفصل به المراد عن غيره، والحاجز بين شيئين، فكان ينبغي أن يوصل بـ(بين) إلاّ أنَّ المصنِّفين يُجرونه مجرى الباب، فيصلون بـ(في)، وحينئذ يكون بالتنوين، وهو مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول مستعار للألفاظ والنقوش مع المحل.

---

(١) في المطبوع من مواقع النجوم (٤١): الهلال الإيماني.
(٢) في المطبوع من مواقع النجوم (٤١): المرتبة الثالثة.

وهو طائفةٌ من المسائل تغيّرت أحكامها بالنسبة إلى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب[١].

قال العبد. من قبيل التجريد. والتجريد في البلاغة هو أن يُنتزع من أمرٍ موصول بصفة أمرٌ آخرٌ مثله في تلك الصفة للمبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر المنتزع عنه، كأنه انتزع عن نفسه الموصوفة بصفة العبدية شخصًا موصوفًا بكمال صفة العبدية، فقال.

قال العبد عقيب خاتمة الفهرست: **فهذه فهرسة الكتاب الموسوم بـ«مواقع النجوم» مرتَّبة الأبواب على حسب ما يأتي، إن شاء الله تعالى من موجد الكون**. تقديم الجار للاختصاص.

والكون: يستعمله بعضُ الناس في استحالة جوهرٍ إلى ما هو دونه، وكثيرٌ من المتكلّمين يستعملونه في معنى الإبداع. والحصول في الحيز هو الكون عندهم أيضًا.

وأما عند الفلاسفة: فهو حلولُ صورةٍ جديدة في الهيولى.

وفي الاصطلاح: الكون يعني به كلّ أمر وجودي.

وفي «التعريفات»[٢]: الكون اسمٌ لما حدث دفعةً كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة، فخرجتْ منها إلى الفعل دفعةً، فإذا كان على التدريج فهو الحركة.

وقيل: الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها.

وعند أهل الحق الكون: عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق، وإن كان مُرادفًا للوجود المطلق.

نسأل التأييد والعون أو الرجل اشتد وقوي، وبابه باع، وأيَّده غيره تأييدًا أي قوَّاه تقويةً. والعونُ الظهير على الأمر، فالجمع الأعوان، والمعونة الإعانة، يقال: ما عنده معونةٌ ولا معانة ولا عون. قال الكسائي[٣]: والمعون أيضًا المعونة، وقال الفرّاء[٤]: هو جمع معونة.

---

(١) مادة (فصل) من الكليات ٣/ ٣٣٧.

(٢) التعريفات (٢٤١).

(٣) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء الكوفي، أبو الحسن الكسائي (١١٩ـ ١٨٩هـ): إمام في اللغة والنحو والقراءة، له تصانيف منها معاني القرآن.

(٤) يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي مولى بني أسد أبو زكريا الفراء (١٤٤ـ ٢٠٧هـ) إمام الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم الحول الحيلة، وهو أيضًا القوة، وهو أيضًا السَّنة، ومنه حال عليه الحول، وحالتِ الدار، وحال الغلام أتى عليه حولٌ، وحالتِ القوسُ واستحالت أي انقلبت عن حالها واعوجّت، وبابُ الكلِّ، قال: وقيل الحول تأليفه للدوران والإطافة، وقيل للعام حول؛ لأنه يدوره، والقوة ضدُّ الضعف.

وفي «الكليات»[١]: القوة: هي كون الشيء مستعدًا لأن يوجد، ولم يوجد. والفعل: كون الشيء خارجًا من الاستعداد إلى الوجود. والقوة أيضًا: هي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر. والقوة القريبة لا توجدُ مع الفعل، وإلاّ يلزم اجتماع[٢] النقيضين. ولفظ القوة وضِع أولاً لما به يتمكّن الحيوان من أفعال شاقة، ثم نقل إلى ميدانه. وهي القدرة: وهي صفةٌ بها يتمكّن الحيوان من الفعل والترك. وإلى لازمه، وهو أن ينفعل[٣]، ثم إلى وصف المؤثرية الذي هو كجنس القدرة، وهو الذي عرفوه بأنه مبدأ التغير من شيءٍ في غيره من حيث هو غيره. وإلى لازم القدرة، وهو إمكان حصول الشيء بدون الحصول، وهو مقابل للحصول [٧٢] بالفعل.

وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] القوة في البدن.

وفي: قوله تعالى ﴿يَـٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَـٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢] القوة في القلب.

وفي ﴿نَحْنُ أُوْلُواْ قُوَّةٍ وَأُوْلُواْ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [النمل: ٣٣] المعاون من خارج.

واعلم أنَّ الله تعالى قد ركّب في الإنسان ثلاث قوى:

أحدها: مبدأ إدراك الحقائق، والشوق إلى النظر في العواقب، والتمييز بين المصالح والمفاسد.

والثانية: مبدأ جذبِ المنافع، وطلب الملاذِّ من المآكل والمشارب وغير ذلك.

والثالثة: مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلّط والترفّع.

وتسمّى الأولى: بالقوة المنطقية[٤] والعقلية والنفس المطمئنة والملكية.

---

(١) الكليات ٤/ ٣٠.

(٢) في الكليات: ولا يلزم اجتماع.

(٣) في الكليات: وهو ألاّ ينفصل.

(٤) في الكليات: بالقوة النطقية.

والثانية: بالقوة الشهوية والبهيمية والنفس الأمّارة.

والثالثة: بالقوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة.

ويحدثُ من اعتدال الحركةِ الأولى الحكمةُ. والثانية العفةُ. والثالثةُ الشجاعة. فأمّهاتُ الفضائل هي هذه الثلاثة، وما سوى ذلك إنَّما هو من تفريعاتها وتركيباتها، ولكلٍّ منها طرفا إفراط وتفريط، هما رذيلتان، والمراد بالحكمة ههنا مَلَكة تصدرُ عنها أفعالٌ متوسّطة بين أفعال الجربذة والبلاهة، لا الحكمة التي جعلت قسمة للحكمة النظرية؛ لأنَّها بمعنى العلم بالأمور التي وجودُها من أفعالنا.

وأمّا القوى الداركة الخمس المترتبة التي ينوط بها المعاشُ والمعاد، فهي:

الحاسَّةُ: التي تُدرك المحسوسات بالحواس الخمس.

والخيالية: التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوّة العقلية متى شاءت.

والعقلية: التي تُدرك الحقائق الكلّية.

والمفكرة: التي تؤلف المعقولات لتستنتج منها علم ما لم يعلم.

والقوة المتخيّلة: التي من شأنها تركيبُ الصور، إذا ركّبت صورة فربما انطبقتْ في الحسّ المشترك، فصارت مشاهدةً لها على حسب مشاهدة الصور الخارجية.

ومن طبائع المتخيّلة: التصويرُ والتشبيه دائمًا... ولا تستقل المتخيّلةُ بنفسها في رؤية المنام؛ بل تفتقرُ إلى رؤيا القوة المفكّرة والحافظة وسائر القوى العقلية، فمن رأى كأن أسدًا قد تخطّى إليه وتمطّى ليقهر له[1]، فالقوة المفكّرة تُدركُ ماهية السبع، والذاكرة تُدرك افتراسَهُ وبطشه، والحافظةُ تُدُرك حركاته وهبّاته، والمخيلة هي التي رأتْ ذلك جميعَه، وتخيّلته.

والقوة العقلية: باعتبار إدراكاتها للكلّيات تُسمى القوة النظرية، وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية من أدلّتها بالرأي تُسمى القوة العملية.

والقوة القدسية: هي التي تتجلّى فيها لوائحُ الغيب، وأسرار الملكوت مختصَّةً بالأنبياء والأولياء، وقد تُنسب إلى الملك، وتُسمّى القوة الملكية، وهي مَلكة الاتصال بالحضرات القدسية، وهي مواطنُ المجرَّدات القاهرات، وينبغي أن تستعمل هذه في الأنبياء.

---

(١) في الكليات ٤/ ٣٢: وتمطّى ليفترسه.

والقوة النظرية: غايتها معرفة الحقائق كما هي عليه بقدرِ الطاقة البشرية.

والقوة العلمية: كمالُها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلاً لسعادة الدارَيْنِ.

والقوى الحالَّةُ في البدن: كالنامية، والهاضمة، والدافعة وغيرها.

والقوة الواهمة: حالةٌ في الدِّماغ.

والقوة الغضبية: في يمين القلب، والشهويةُ في يساره.

وقوى النفس الحيوانية تُسمّى قوى نفسانية، ومسكنها ومصدرُ أفعالها [٧٢/ب] الدماغ.

والتخيّل موضعه البطنان المقدمان من بطون الدماغ.

والفكرُ موضعه البطنُ الأوسط من بطونه.

والحفظ موضعه المؤخّر من البطون.

وقد تقرّر في علمه أنَّ للدماغ في طوله ثلاثة بطون، وكلُّ بطنٍ في عرضه ذو جرمين:

فالبطن الأول يُعين على الاستنشاق، وعلى نفض الفضل بالعطاس، وعلى توزيع أكثرِ الروح الحسّاس.

والبطنُ المؤخّر مبدأ النخاع، ومنه يتوزَّع أكثرُ الروح المتحرّك، وهناك أفعال القوة الحافظة.

والأوسط: كدهليزٍ بينهما، وبه يتأدّى الأمشاج المبددة، وتولّد هذا الروح النفساني الذي يكون به هذه الأفعال التي ذكرناها من الروح الحيواني الذي يتولّد في القلب، وذلك أنَّ عرقَيْن يصعدان إلى الدماغ من القلب، فإذا صارا تحت الدماغ انقسما أقسامًا كثيرة تتشبَّكُ الأقسام، وتَصيرُ كالشبكة، فلا يزال الروح الحيواني يدور في ذلك التشبّك حتى يرقَّ ويلطف.

وقوة النفس النباتية تُسمّى قوة طبيعية، لها نوعان:

نوعٌ غايته حفظ الشخص وتدبيره، وهو المتصرِّفُ في أمر الغذاء، ومسكنُها ومصدرُ أفعالها الكبد.

ونوعٌ [غايته] حفظ النوع، وهو المتصرِّفُ في أمر التناسل، ليفصل بين أمشاج البدن جوهر المني، ثم يصوّره بإذن خالقه، ومسكن هذا النوع ومصدرُ أفعاله الأُنثيان.

والقوة الحيوانية: التي تدبِّرُ أمر الروح الذي هو يركّب الحسَّ والحركة ويهيئه لقبوله

إيّاهما. مسكن هذه القوى ومصدرُ أفعالها القلب، هذا هو مذهبُ جالينوس[(١)] وكثيرٍ من الأطباء.

وأمّا مَذهبُ أَرسطاطاليس[(٢)] فهو أنَّ مبدأَ جميع القوةِ القلبُ، كما أنَّ مبدأ الحسِّ الدماغ، ثم لكلِّ حاسَّةٍ عضوٌ منفردٌ يظهر فعله ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] انتهى.

وقد ثبتَ أن لا حول ولا قوّة لأحدٍ إلاّ بقدرة الله تعالى العلي العظيم.

وحسبنا الله ونعم الوكيل في كل موطن أي مشهدٍ، وهذه أشكال الأفلاك:



(١) جالينوس: (١٣٠ـ٢٠٠م) طبيب وكاتب يوناني له خمسمئة مؤلف أغلبها في الطب والفلسفة، بقي من مؤلفاته (٨٣) مؤلفًا، له اكتشافات طبية توصل إليها بالتجريب وبتشريح أجسام الحيوانات، بقي حتى القرن ١٦ مرجعًا مسلمًا به. الموسوعة العربية الميسرة.

(٢) أرسطاطالس أو أرسطوطالس هو أرسطو التي مرت ترجمته صفحة (٧٥).

المرتبة الأولى في توفيق العناية
الفلك الأول الإسلامي
نجم عناية وقع بالقلب فسطا

[٧٣] **المرتبة الأولى** من المراتب المذكورة في الأفلاك **في** بيان **توفيق العناية الفلك الأول الإسلامي** الموقع الأول التوفيقي، وهو **نجم عناية وقع بالقلب**، أي بقلب الإمام المدبر في عالم الشهادة **فسطا**.

قال رضي الله تعالى عنه في موقع نجم المشيئة: إرادةُ الحقّ سبحانه ويُسمّى متعلّقها المراد، فمن تعلّقت بهدايته إرادةُ الحقّ أزلاً يسَّرَتْ أسبابه، وطُوي له الطريق، وحُمل على الجادَّة والمحجّة البيضاء، ووهب سرَّ تدبير نفسه، وحببتْ إليه كلُّ شيء، ولا يمقتُ إلاّ ما مقته اللهُ تعالى أدبًا شرعيًا، فهذه حالة المراد وهو المعبَّر عنها بالعناية ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢].



بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم تسليمًا

١ـ يـا بـدرُ بـادرْ إلـى المُنـادي كُفيـتَ فـاشكـرْ ضُـرَّ الأعـادي

أي يا بدرُ الحبشي، أَسرعْ إلى المنادي، وهو نفسُه رضي الله عنه. وكُفيت على صيغة المجهول، يعني: المنادي يكفيك لضُرِّ الأعادي، يعني نفعه لك قائمٌ مقام الضرِّ، فاشكرْ لملاقاتك إليه بتوفيق الله تعالى وعنايته.

٢ـ قـد جـاءَكَ النُّـورُ فـاقتبسْـهُ ولا تعـرَّجْ علـى السَّـوادِ

أي قد طلع عليك من قلبه رضي الله عنه نورُ المعرفة الإلهية، فاقتبسْ منه ذلك النورَ، ولا تعرّجْ أي لا تقم، لأنَّ التعريج على الشيءِ الإقامةُ عليه، والمُراد من السَّواد ههنا ظلمةُ الجهل، والقَبَسُ بفتحتين شعلةٌ من نارٍ، وقَبَسَ منه نارًا من باب جذب، فاقتبسَه، أي أعطاه منه قبسًا، واقتبس منه أيضًا نارًا وعلمًا أي استفاد، فإن كان طلبها له قال اقتبسَه.

٣ـ فمـن أتـاه النُّضـارُ مـاءً يـزهَـدُ فـي الخـطِّ بـالمِـداد

يعني من أتاه ماءُ النُّضار بالضَّم الذهب، وقيل: النُّضار: الخالصُ من كلِّ شيءٍ، والمِداد بالكسر النِّقْسُ الذي يكتب به، والزُّهد: ضدُّ الرغبة. يعني من حصل له ماءُ الذهب لا يرغبُ في الخطِّ بالمداد، والمراد ههنا من ماء الذهب هو العلمُ اللَّدنّي، ومن المِداد هو العلم الظاهر؛ لأنه بيد الناس يكتب في القرطاس بالمِداد، والعلم اللَّدنّي بيمين القدرة يكتب في الفؤاد، يعني: من أتاه العلمُ اللَّدُنّي الوَهبي لا يحتاجُ إلى العلم القشري الكسبي.

٤ـ فقـم بـوصـفِ الإلـهِ فـانظـرْ إليـه فـردًا علـى انفـراد

أي إذا تيقَّنتَ المعرفة الإلهية، فقمْ بوصف الإله، أي اتَّصفْ بالصِّفات الإلهية، وانظر إلى الله تعالى حالَ كونه فردًا على انفرادٍ في فردانيته، لأنَّه تعالى مع ظهورِ آثار صفاته من مظاهر ممكناته، وهو واحدٌ وفرد في حدِّ ذاته.

٥ـ وحصّـنِ السَّمـعَ إذ تُنـادَى وخلّـصِ القـولَ إذ تنـادي

أي وحصّن السمع: بمعنى احفظْه إذ ناداك ربُّك.

قال الفرغاني[1]: السماعُ: حقيقةُ الانتباه لكلٍّ بحسب نصيبه، فهو ـ أعني السماع ـ حادٍ يحدو لكلِّ أحدٍ إلى وطنه، أي ينتبه كلُّ أَحدٍ منه إلى المقصود الخاص.

سماع العامة [٧٣/ب] تنبيهُهم على امتثال الأمر.

سماع الخاصّة: شهودُهم الحقَّ تعالى في كلِّ مسموعٍ ومُتصوَّر، لأنَّهم لا يسمعون إلاّ بالحق، وفي الحق، وللحق، ومن الحق.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٦.

السماعُ بالحقِّ: هو سماعُ من لم تبق فيهم بقيّةٌ من عالم النفس، فهم يسمعون بقيّوميّة الحقِّ تعالى مع طهارتهم من أرجاس النفوس.

السماعُ في الحقِّ: هو سماعُ من يُشاهد جمعيته تعالى لكلِّ كمالٍ، فهو لا يسمعُ شيئًا من الكمالات منسوبةً إلى غيره تعالى؛ بل إليه سُبحانه لتفرُّده بالكمال لذاته تعالى وتقدّس.

السماع للحقِّ: هو سماعُ مَنْ يشهد بأنَّ جميع ما يسمعُهُ من الترغيب في بذلِ النفس والعَرَضِ والمال وغيرِ ذلك إنَّما هو مبذولٌ للحقِّ لا لشيءٍ آخر سواه.

السماعُ من الحقِّ: هو سماع من يأخذُ الخطابَ من الله عزّ وجل أخذًا لائقًا بالمشروع، وعلى الحدِّ الجائز قبوله من الوجه الذي يَسمعُ منه أهل الحقيقة، وإليه أشار سهلٌ بقوله: منذ ثلاثين سنة أَسمعُ من الله، والناسُ يظنُّون أنّي أَسمع منهم.

ولأجل أنَّ سماعَهم إنَّما هو من مَحبوبهم الحقِّ تعالى وتقدّس، أنشدَ قائلُهم[1]:

مِنْ كلِّ معنىً لطيفٍ اسقني قدحًا[2] وكلُّ ناطقةٍ في الكونِ تطربني

وذلك لأنَّ سماعَهم لمّا كان من المحبوب الحقِّ، صار الطَّربُ حاصلاً في كلِّ ناطق، وليس السَّماعُ مختصًّا بإنشادِ الشعر بألحانٍ وبالسماع لها، وإنَّما هو اعتباراتٌ يَفهمها أَهلُ السماع من السالكين، ومعان يتمعَّنُها أَهلُ القلوب المشرقة بنورِ القرب من جناب القدس، ولهذا تشغلُهم تلك اللذَّةُ الروحانية الواصلة إلى أرواحهم عن لذّات المحسوسات والموهومات والمعقولات.

سمعُ الحقّ: ويُسمّى عبد السميع، ويعني به مَنْ تحقَّق بمظهرية الاسم السميع، وهو الإنسانُ الذي يسمعُ كلام الله من كلِّ أَثرٍ في الأكوان لتحقّقه بمظهرية الاسم السميع، ولهذا يسمعُ كلامَ الله من كلِّ كائن، إذ الكائناتُ كلُّها إنَّما هي آثارٌ ظاهرة عن القول الإلهي بموجب قوله ﴿كُن﴾ [البقرة: ١١٧] ولأنَّه لا ينقطع ذلك القول أبدًا بحكم الإمداد مع الأنّات، فهو ـ أعني صاحب السمع الكامل ـ يسمعُ كلمةً واحدة؛ بل حرفًا واحدًا كلّ الذاتِ الأقدس به لسان تحدّثُ نفسها في نفسها بجميع ما تتضمّنه من حيث تعيّنها الأول وأَحديتها.

---

(١) انظر صفحة (٢/ ٥٣٠) حاشية (٢).

(٢) في لطائف الإشارات: أستقي قدحًا. وفي نفح الطيب: أحتسي قدحًا.

السمع الكامل: هو سمع الحق كما عرفت.

سمع العالم: هو السمع الذي عرفته، فإنّه إنّما كان يسمع الحقَّ لتحقّقه بمظهرية الاسم السميع، فلهذا هو يسمعُ العالم، إذ لا سامعَ إلاّ باسمه السميع.

(وتُنادى) في المصراع الأول مبنيٌّ للمفعول، وفي الثاني للفاعل، أي إذا ناداك ربُّك طهِّرِ السمعَ لسماع ندائه، وإذا ناديته خلّص القولَ بالأدب من الرُّعونة ورعاية مراتب العبودية والربوبية.

٦ـ والْبِسْ لمولاكَ ثَوبَ فَقْرٍ كي تحظَ بالواهبِ الجَوادِ

يعني الفقرُ صفة ذاتك، وكلُّ ما نُسب إلى ذاتك؛ بل ذاتك، إنما هو لمولاك لأنّك عبدُهُ، والعبدُ وما يملكُهُ كان لمولاه، إذا عرفتَ هذا فالبسْ لباسَ فقرٍ عند ربّكَ الغني، واطلبْ منه بالعجزِ والافتقار نصيبَكَ حتى تكونَ ذا حظوةٍ أي قدرٍ ومنزلةٍ ونصيب منه بالاستعانة الواهب الجواد. واللام في لمولاك للتملّك، وتحظ منصوبٌ بكي حُذف ألفُهُ اكتفاءً بالفتحة لضرورة [٧٤] الوزن، والباء للاستعانة.

والفقر أصلُهُ الرجوعُ إلى عدمه الأصلي حتى يَرى وجودَه وعملَه وحاله ومقامه كلَّها فضلاً من الله وامتنانها محضًا، ويُستعملُ ابتداءً في ترك الدنيا، وتجريدِ النفس من التعلّق بها، والميل إليها وجودًا وعدمًا، ورؤية الدنيا وما فيها حتى نفسَه مِلْك الحقِّ، فيصير فقرُه غنًى الله.

وقال الفرغاني قدس سره[١]: الفقرُ البراءةُ من الملك، [هكذا ذكر أبو إسماعيل الأنصاري] وعنى به الخلوَّ التامَّ عن جميع [آثار الكثرة والانحرافات، وأحكام العادات والمرادات الخلقية والحقيّة، بحيث يصير القلب نقيًا عن جميع الآثار الكونية، نقيًا عن أحكام القيود الظاهرية والباطنية بالانخلاع عن] أحكام الغير والغيرية، حتى عن رؤية ذلك الخلوّ، وعن نفي تلك الرؤية، فإنَّ اشتقاقَ الفقر لغةً من أرض قَفْراء، وهي التي لا نباتَ فيها، ولا شيءَ أصلاً، فهو من المقلوب، وقد عرفت فيما تقدّم من معنى قولهم: الفقرُ سوادُ الوجه في الدَّارَيْنِ، وهو الفناء في الله بالكلّية، بحيث لا وجود لصاحبها أصلاً ظاهرًا وباطنًا دنيا

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٢١١.

وآخرة، وهو الفقرُ الحقيقيُّ، والرجوع إلى العدم الأصلي، ولهذا قالوا: إذا تمَّ الفقرُ فهو الله. حاصل الكلام أنَّ الفقرَ هو الاحتباسُ في بيداء التجريد لفقدِ الأنانية في وجودِ حقيقة الحقائق، فإذا وصلَ السَّالكُ إلى هذا المقام، تَخْلص الروح من جميع قيود الانحرافات والالتفاتات، فظهرت أحكام وحدتها وآثار بساطتها، فينتقلُ العبدُ من مقامِ الكون والبون إلى حضرة الصون والعون لتحقّقه بحقيقة الفقر الذي هو الرُّجوع إلى الحقيقة.

الفقر التام: قال الشيوخ: إذا تمَّ الفقرُ فهو الله؛ لأنَّه من تمَّتْ له المعرفةُ بنفسه وبكلِّ ما سوى الحقِّ من جميع الخلق، بأنه مفتقرٌ إلى الله افتقارًا بالتمام، شاهد ما ذكره الإمامُ[1] في: «مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار»: لا هو إلاّ هو، توحيد الخواصّ، فيصير عند تمام رؤيته لما هو عليه الشاهد والمشهود من تمامِ الفقر إلى المعبود، ومُكاشفًا بأنَّه لا هويةَ لشيءٍ منهما، إنّما الهويةُ لله وحده، ففهم إشارة الإمام لا إله إلا الله توحيد الخاصّ والعام، ولا هو إلا هو توحيدُ من بلغَ مقامَ الخصوص على التمام.

وجه آخر هو المشار إليه بقولهم: (إذا تمَّ الفقر فهو الله) وتقريرُه: أنَّ القلب إذا صار نقيًا عن أن يتعلَّقَ بشيءٍ من صور الأكوان والكائنات، نقيًا عن التأثّرِ بشيءٍ من أحكام الانحرافات، فإنَّ هذا القلب التقيَّ النقيَّ يصير كمالُ فقره وتمامُ خلوّه عن جميع الماهيات محلاً لأكمل التجلّيات، فيكون قابلاً لظهورِ اجتلاء التجلّي الذاتي الأحدي الجمعي فيه، وهذا القلب الأطهرُ هو الصورة والمظهر التي حدّثت بأنه هو الحقيقة المحمّدية التي هي منصّة التعين الأول، ومرآة الحق والحقيقة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].

فقر الغنى: وهو الفقر التمام الذي عرفته، لكن نقرره على وجهٍ آخر، وذلك بأن يعلمَ أن القلبَ إذا صار تقيًا نقيًا، فإنه لا بدَّ وأن يشهد الحقَّ حينئذ عيانًا بأنه لا هو إلا هو، وذلك الغنيّ عن جميع تعيّنات الذات الواحدة المشار إلى ذلك الغنى، فتمامُ الفقر الذي عرفت أنَّ معناه الخلوُّ التام، فمن وصلَ إلى هذا الشهود فهو الذي كُشف له عن حقيقة معنى الفقر، فشاهد عيانًا: (إذا تم الفقر فهو الله) لأنَّه مقام رؤية أنَّه لا إله إلا هو، وذلك لرؤية سريان أحدية جمع الجمع في مراتب الكثرة، فيرى أنَّ الأنانية والهوية ثابتةٌ لكلِّ متعيّن، وأن الهوية مع ذلك غيرُ موصوفةٍ بذلك التعين حالة الحكم [٧٤/ب] عليها بالتعيّن، لكونها كما عرفت في

---

(١) هو الإمام الغزالي محمد بن محمد.

كلٍّ متعيّن غير متعيّنة به، وشاهد سرابتها[١] في الحقائق بذاتها، لأنَّ الحقائق ليست حقائق إلاّ بحقيقتها ولا حقًّا إلاّ بحقّها، فالذي يشاهد هذا هو الذي يرى بأنَّ [(أنا) في] الهوية الكُبرى المحيطة بالهويات (هو) وإن (نحن) فيها محق يفنى، لأنه يرى أن صورة معلوميّاتنا وأعياننا الثابتة وماهيّاتنا المسماة (نحن) إنّما هي فيه، وإن (هو) فينا (نحن) من حيث اعتبار المرتبة التي نحن بحسبها لسنا سوى شؤون الذات التي لا تزيد شمولها عليها.

وإلى ذلك أشار الشيخُ في كتاب «المنازل الإنسانية»:

أنا أنت فيه، وأنت نحن، ونحن هو والكلُّ في هو هو فسلْ ممّن وصل[٢]

أي إلى الفقر التام الذي هو كمال الخلوّ عن أحكام الكثرة والتحقّق بحقيقة الوحدة التي لا يبقى معها للغيرِ عينٌ، فعلى هذا الوجه من البيان يفهم من معنى قولهم: (إذا تم الفقر فهو الله) أي إذا تمَّ الخلوُّ وكمل الغنى عن جميعِ أحكام الكثرة، بحيث يشهد الوحدة الحقيقة، فحينئذ يشهدُ بأنه هو الله، [أي بأنه لا إله إلا هو] فيرى حقيقةَ الهوية الواحدة التي بها كلُّ هو هو.

(فسل ممّن وصل) يعني إلى مقامِ هذا الخلو التمام الموجب لمن تحقّق به الوصول إلى حضرة الوحدانية الحقيقية التي يُشاهد فيها أن لا إله إلاّ هو، فافهم هذا تغنَ بالمعرفة العالية

تتمة موضحة لما ذكرناه وذلك أنّه لمّا لم يكن الموجود الظاهر حقًّا فقط لاستحالة إحاطة لحدود به واكتنافها لكنهه، ولا خلقًا فقط لاستحالة قيام ما سوى الحق بدونه تعالى وتقدّس صار الموجودُ حقًّا خلقًا، فإذا استحضرتَ هذا عرفتَ أنَّه يلزم من تمام الفقر الذي هو الخلوُّ التامُّ عن الانحرافات الخلقية والجهات الإمكانية الذي هو حال من تمَّ في فنائه عن أحكام خلقيته ألاَّ يبقى حينئذ سوى الحق وحده، وهذا هو المفهوم من قولهم:

مظاهر الحقِّ لا تُعَدُّ والحقَّ فيها فلا يُحَدُّ
إنْ بطنَ العبدُ فهو حقٌّ أو ظهرَ الحقُّ فهو عبد

فعنى ببطون العبد الخلوَّ التام عن جميع آثار الكثرة والإمكان بزوال تقيدات الخلقية

(١) في لطائف الإعلام: ٢/ ٢١٣: وشاهد سريانها.
(٢) البيت في لطائف الإعلام: أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو.

وكمال اتِّصافه بالصفات الحقّية، فإنه حينئذ لم يبقَ من موجوديته شيءٌ سوى الحق وحده، فمن ذاقَ هذا عرفَ يقينًا بأنّه (إذا تمَّ الفقرُ فهو الله).

وأمّا قوله: (أو ظهر الحق فهو عبد) يعني بالحقّ ظهور تعيناته[١]، وذلك هو العبد فافهم.

فقر الغنى: هو الإنسان المتحقّق بفقر الغنى الذي عرفته، وهو الذي غَنِيَ بفقره عمّا سواه، ومقامُه غايةُ المقامات وآخرها.

فقر الرضا والسخط: المعنى بذلك قول عليٍّ كرّم الله وجهه، ورضي الله عنه: إن لله تعالى في خلقه مثوباتِ فقرٍ، وعقوباتِ فقرٍ. فمن علامة الفقير إذا كان فقرُهُ مثوبةً أن يحسنَ خلقه، ويطيعَ ربّه، ولا يشكو من حاله، ويشكر الله على فقره؛ ومن علامة الفقير إذا كان فقرُهُ عقوبةً أن يسوءَ خلقه، ويعصي ربّه، ويكثر الشكاية، ويتسَّخط القضاء.

واعلم أن هذا الذي ذكره عليٌّ رضي الله عنه ساري الحكم في جميع ما يرد من المكروهات على العبد؛ فقرًا كان أو مرضًا، أو سجنًا، أو خوفًا، أو غير ذلك.

فقر الفقر: قيل معناه: تركُ الحظِّ من الفقر.

وقيل: تركُ اختيار الفقر على الغنى رعايةً لاختيار الله ولإرادته على اختيار العبد وإرادته. ومثلُ هذا لا يرى [٧٥] فضيلة في صورة فقر، ولا في صورة غنى؛ وإنَّما يرى الفضيلةَ فيما يختارُهُ الحقُّ لعبده، ولهذا كان المحقُّ من عباد الله ألاّ يختار فعلاً ولا تركًا إلاّ في مجال الأمر والنهي العامَّيْنِ، كما في عموم الشريعة، أو ما كان إذن خاص، وما عدا ذلك فإنّه لا اختيارَ للخلقِ فيه؛ لأنه قد تركَ الاختيار والاقتراح على الله تعالى، فهو لا تتعلّق له همَّةٌ بتركِ شيءٍ وأخذه إلاّ عن أمرٍ عامٍّ أو خاصٍّ، وهذا هو المقام الذي به يحصل التحقّق بالفراغِ التام عن كلِّ ما سوى الله، إذ كان ذلك مقامَ من لم يبقَ له إرادة إلاّ لما أمره الله بإرادته أو أراده له، فلولا أنه يردُ الأمرُ من الله يا عبدي ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨] لما وقع له اختيار إيقاعها، ولولا أن يرد النهي من الله ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾ [الإسراء: ٣٢] لما وقع له اختيار لتركه، لأنه عَبَدَ ربّه لا عقله، إذ لم يبق لقلبِهِ تعلّقٌ إلاّ بحبِّ ما أمر الله بحبِّه، وبكره ما أمر الله بكرهه، فلا إرادةَ له إلاّ على وفقِ إرادة الله وأمره لتحقّقه بتمام فقرِه.

الفقير: من لا يسعى بشيء دون الحق. هكذا قاله الشبلي رحمه الله.

---

(١) في اللطائف: يعني بظهور الحق: ظهور بتعيناته.

وقيل: من يُملكُ ولا يَملك.

وقال مظفر[١]: الفقير من ليس له إلى الله حاجة. وهذا القول يحتملُ وجوهًا.

منها: أن هذه حالة من لا يريدُ غيرَ الحق لتحققه بمقامِ الأدباء الذين لا يَرون أن وراء الحقّ غايةً لتطلب، فلهذا لا يعبدونه رغبةً في ثوابٍ، ولا رهبةً عن عقاب، فمن كان هذه حاله لم يبقَ له حاجةٌ غير الله، ليكون ممّن يُريد الله لأجلها، بل إنّما الله لله لا لشيءٍ غيره، وهذا هو المحبُّ حقيقةً، المعربُ عن نفسه بقوله: نظم

مَـنْ كـان يَعْبُـدُ للجنانِ فـإنَّنـي حبًّا لـذكـركَ طـولَ دهري عـامـلُ

سَهَرُ الجفونِ لغيرِ وصلِكَ ضائعٌ وبُكـاؤهـنَّ لغيـر هجـرِكَ بـاطـلُ

ومنها: أن يكون المعنى بالاستغناء عن طلبِ الحوائج، وهذا هو حالُ أهل الفناء، إذ كان الفاني ليس هو ممّن يصحُّ أن يُوصفَ بالشعور بشيءٍ، ليكون ممّن يحتاجُ أن يطلب من الله.

ومنها: أن يكون المرادُ بعدمِ الاحتياج حالةَ من قد بلَّغه الله جميع الأماني، فلم يبقَ له أمنيةٌ ليحتاج إلى طلبها.

ومنها: أن يكونَ ممّن قد سقطتْ إرادتُهُ لرضاه بإرادة الله فيه.

ومنها: أن يكون ممّن قد أَشهدَ الله عينه الثابتة، فإن هذا لا يمكن منه الطلب بعد ذلك، لأنه عند رفع الغين عن العين لا يطلب أمرًا هناك، ليكون تحصيلاً للحاصل، ولا غيره ليروم المحال.

ومنها: ما عرفته في قولهم: (إذا تمّ الفقر فهو الله) فافهم.

٧ـ وقُـلْ إذا جئتَـهُ فقيـرًا يـا سيِّـدًا ودُّهُ اعتمـادي

أي: إذا توجَّهتَ إليه وناجيته، قلْ له حال كونك فقيرًا: يا سيِّدًا عظيمًا. ودُّه أي حبُّه اعتمادي.

ويحتملُ إضافة المصدر ـ أي ودُّه ـ إلى فاعله ومفعوله، كما ورد في الحديث القدسي: «ما زال عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَهُ الذي يسمع به، وبصرَه

---

(١) مظفر القرميسيني من كبار مشايخ الجبل وجلّتهم، ومن الفقراء الصادقين. طبقات الصوفية للسُّلمي ٣٩٦.

الذي يُبصر به. . . »[١] الحديث، «كنتُ كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أُعرفَ، فخلقتُ الخلقَ لأُعرفَ»[٢] ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] واعتمدَ على الشيءِ: اتّكأ عليه، واعتمد عليه في كذا اتّكلَ يعني في كلِّ الأمورِ على حبِّه اتكائي واتكالي

٨ ـ اسقِ شرابَ الوصالِ صبًّا ما زال يَشكو صَدَى البِعادِ

الإسقاء بمعنى الإشراب. والوصال والمواصلة مصدران من باب المفاعلة، الوصل والصلة بمعنى بلغ [٧٥/ب] والوصل ضد الهجران. وصبّ الماء فانصبّ وبابه ردّ، وفي «القاموس»: صبّه أَراقه، فصبَّ وانصبَّ. وما زال ما دام. يشكو أي المتعطّش لشراب الوصال من صدى البعاد أي عطش المباعدة، وهي الفراق والهجران.

قال الفرغاني[٣] قُدّس سره: الوصل يعني به التعيّن الأول تارةً لكونه هو الوحدة الحقيقة، وهي الواصلة بين الخفاء والظهور.

وقد يعنون به سبقَ الرحمة المعبّر عنه بالمحبّة المشار إليه في الحديث الإلهي بقوله تعالى: «فأحببتُ أن أُعرف»[٤].

وقد يعنون بالوصل قيّومية الحق تعالى للأشياء، وبالفصل تنزُّهه عن حدثها.

قال جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه: من عرف الفصلَ من الوصل، والحركةَ من السكون فقد بلغ القرارَ في التوحيد، ويُروى: (في المعرفة).

فعنى بالحركة التوجّه، وبالسكون عينَ إطلاق الذات.

وقد يعنون بالوصل فناء العبد عن أوصافه، وظهوره بأوصاف ربّه على الوجه اللائق بالإنسان، وهو المشار إليه بإحصاء الأسماء الإلهية في قوله عليه السلام: «من أَحصاها دخل الجنة»[٥]، وقد عرفت كيفية الإحصاء تعلّقًا وتخلّقًا وتحقّقًا.

---

(١) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٣٣).

(٢) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (١١٤).

(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٨٩.

(٤) تقدم قبل أسطر.

(٥) حديث رواه البخاري (٦٤١٠) في الدعوات، باب لله عز وجل مئة اسم غير واحد، ومسلم (٢٦٧٧) في=

وصل الفصل: هو شعب الصدع، وجمع الفرق كما عرفت من كونهم يعنون بذلك ظهورَ الوحدة في الكثرة؛ فإنَّ الوحدةَ وصلتْ بين المكثرات من جهةٍ كونها صارت قدرًا مشتركًا بينها، فوصلتْ بين الكثرات المتميّزة بالذات بعضها عن بعض، فوصلت فصولها حيث جمعتْ بوحدتها كثرتها، كما عرفت المتكثّرات الواحد من حيث التعينات التي هي سببُ تنوّعات الواحد.

والحاصل أن أحكام الوحدة لمّا ظهرت بالكثرة وحدتها، فوصلت فصولها، وجمعتْ بين أشتاتها، ولمّا ظهرتِ الكثرة في الوحدة فصلتْ وصلها، وصارت معدّدة للواحد من جهة التعيّنات التي هي سببُ التنوّعات لظهور الواحد بمقتضى اختلاف الاستعدادات المتكثّرات القابلة للتجلّي الواحد الواصل للفصول، فلهذا كان فصلُ الوصل، فافهم بأن وصل الفصل اعتبارُ ظهور الوحدة في الكثرة، بحيث وصلتْ فصولها.

وصل الوصل: هو العودُ بعد الذهاب، والصعودُ بعد النزول، فإنَّ كلَّ أَحدٍ من البشريين لا بدّ، وأن ينزلَ من أعلى الرُّتب التي عرفتَ أنها حضرةُ أَحديةِ الجمع إلى أقصى درجات الكثرة الذي هو ظهورُه لعالم العناصر ممّن ليس من أهل السلوك إلى الله، فإنّه يقفُ[1] في أقصى درجات الكثرة والانفعال، فلا يعودُ إلى الارتقاء عنها عندما يبلغُ في النزول إليها، بخلاف أهل الكمال والعُروج بعد النزول الذين خلّوا عن جميع آثار الكثرة والإمكان بزوال التقييدات الخلقية، وكمال الاتّصاف بالصفات الحقّية من الوحدة والعدالة الخلقية، حتى أثبت له محو تشتُّت الغير والغيرية صحو التحقق بمقام الأَحدية، فوصل وصله الذي نزل عنه إلى الفصل الحادث الذي لم يكن، وذلك بعوده إلى الوصل القديم الذي لم يزلِ.

الوصول إلى كمال القبول: يعني به الحصول في مقام المرآتية الكاملة، وهو أن يكون العبدُ مرآةً للذات والألوهية. انتهى.

وقال قُدِّس سره:

٩ـ تـاه زمـانًـا بغيـرِ قُـوتِ   إذ لـم يُشـاهـدْ سِـوى العبـادِ

= الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى، والترمذي (٣٥٠٧).

(١) في اللطائف ٢/ ٣٩١: فمن ثم ليس من أهل السلوك إلى الله من لا يعود إلى الصعود بعد النزول، فإنه يقف.

أي تحيّر ذلك الفقير المتعطّش زمانًا بغير قوتٍ. والقُوت بالضَّم [٧٦] وهو ما يقوم به بدنُ الإنسان من الطعام، وههنا عبارةٌ عن معرفة الله تعالى وشهوده؛ لأنَّها هي قوتُ الروح، ولذلك قال: إذ لم يشاهدْ سوى العباد، يعني شاهد العباد ولم يشاهد المعبود من الموجود والمشهود.

١٠- فكن له القوتَ ما استمرَّتْ أَيَّامُهُ الغرُّ باقتصادِ

الاستمرار: ما لا ينقطع، ولا يفوت، ولا ينتهي، كزمان المستقبل، لأن أوّلَه هو الحال، ولا يُعلم آخره لكونه مستمرًّا دائمًا إلى يوم القيامة بخلاف زمان الماضي، فإنه ينقطع ويفوت، فلا استمرارَ فيه، لأنه ينتهي وينقطعُ في الحال.

والاستمرار على نوعين: الاستمرار الدّوامي، والاستمرار التجددي، والثاني على نوعين استمرارُ الثبوت واستمرار النفي، والأول في الاسم الموجب، والثاني في الفعل.

والغرُّ صفة الأيام، وهي جمع الأَغر، والأغرّ الأبيض من كلِّ شيءٍ، ومن الأيام الشديد الحر.

والاقتصاد بمعنى الاعتدال، متعلّق بكن أي كن له القوت باقتصاد ما استمرت أيامه الشديدة الحر.

١١- حتَّى يَموتَ العذولُ صبرًا وتنطفي جمرةُ البِعادِ

العذول: اللائم. صبره عنه حبسَهُ، وصبر الإنسان وغيره على القتلِ أن يُحبس ويُرمى حتى يموت، يقال: وقد قتله صبرًا. وطفئت النار كسمع ذهب لهبُها كانطفأت، والجمرةُ: النار المتَّقدة، وواحدة جمرات المناسك، ويحتمل أن يُرادَ بالعذول النفسُ اللوّامة، والمراد من موته إزالةُ حكمه حتى تصير النفس مطمئنةً وراضيةً ومرضيةً وصافيةً أي قدسية بعد أن كانتْ أمَّارة ولوّامة.

وقال:

١٢- ويَعجَبُ النَّاسُ من شُخيصٍ يكونُ بعد الضَّلالِ هادِ

العَجَب بفتحتين ردعة تعتري الإنسان عند استعظام الشيء، وهو من الله على سبيل الفرض والتخيل، أو على معنى الاستعظام اللازم للعجب، إذ هو علاّم الغيوب لا يخفى عليه

خافيةٌ، وعَجَب من باب طرب، وتعجَّبَ واستعجب بمعنًى. وشُخيصٌ مصغَّر شخص. وضلَّ الشيء: ضاعَ وهلك يضِل بالكسر ضلالاً، والضلال ضدُّ الرَّشاد.

وفي «الكليات»[١]: الضلال العدولُ عن الطريق المستقيم، ويضادُّهُ الهداية، ويقال لكلِّ عدولٍ عن المنهج ضلال؛ عمدًا كان أو سهوًا، يسيرًا كان أو كثيرًا، فإنَّ الطريقَ المرتضى صعب جدّاً.

قال الحكماء: كوننا مُصيبين من وجهٍ، وكوننا ضالّين من وجوهٍ كثيرة، فإنّ الاستقامة والصواب يجري مَجرى المقرطس[٢] من المرميّ، وما عداه من الجوانب كلها ضلال.

فصحّ أن يُستعملَ الضلالُ فيمن يكون منه خطأ مّا، ولذلك نُسب إلى الأنبياء والكفار، وإن كان بين الضلالَيْنِ بونٌ بعيد.

والضلال من وجهٍ آخر [ضربان]: إمّا ضلال في العلوم النظرية كالضَّلال في معرفة وحدانية الله ومعرفة النبوة ونحوهما المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦] والضلالُ البعيد إشارةٌ إلى ما هو كفر. وإمّا ضلالٌ في العلوم العملية كمعرفةِ الأحكام الشرعية التي هي العباداتُ.

والإضلال: هو ما أشبه الضلال، أو سبب له، فالأوّل أن يضلَّ عنك الشيء[٣] وإما أن تحكم بضلاله، فالضلال في هذين سببُ الإضلال، والثاني [أن يكون الإضلالُ سببًا للضلال] وهو أن يزيّن للإنسان من الباطل ليضلّ، كما قال الله تعالى عن الشيطان: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩].

وأما إضلالُ الله فسببه [وجهان]: إما الضلالُ، وذلك أنّ الإنسانَ يضلُّ، فيحكم الله بذلك في الدنيا، ويعدل به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة، فالحكم على الضلال بضلالِهِ والعدول به عن طريق الجنة [٧٦/ب] هو عدول من الله تعالى. وإمّا أن اللهَ تعالى وضع جبلّة الإنسان على هيئته إذا راعى طريقًا أَلِفَهُ واستطابه، وتعسَّرَ انصرافُه عنه، ويصير ذلك كالطبع،

---

(١) الكليات: ٣/ ١٤٣.

(٢) القرطاس كل أديم يُنصب للنضال فاسمه قرطاس، فإذا أصابه الرامي قرطس. والمقرطس السهم الذي يصيب القرطاس. العين والمحيط في اللغة.

(٣) في الكليات: وأما الإضلال فهو على ضربين أيضًا، أحدهما أن يكون شبه الضلال، وذلك على وجهين، إما أن يضل عنك الشيء.

وهذه القوة فيه فعلٌ إلهيّ، وقد نفى الله عن نفسه إضلال المؤمنين حيث قال: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ ﴾ [التوبة: ١١٥].

ونسب الإضلال إلى نفسه للكافرين والفاسقين حيث قال: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ [محمد: ٨]. ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٦] وغير ذلك، وعلى هذا [الوجه] تقليب الأفئدة والأبصار، والختم على القلوب والسمع والزيادة في مرضِ القلوب، كلّ ذلك للكافرين والمنافقين.

والضلال في مقابلة الهدى، والغيّ في مقابلة الرشد.

وقيل: إنّ المقابلَ للضلال الهدى اللازم الذي بمعنى الاهتداء، لا الهدى المتعدّي الذي بمعنى الدلالة، وليس كذلك؛ بل لا فرق بين اللازم والمتعدّي إلاّ بأنّ اللازم تأثُّرٌ، والمتعدي تأثير، لأنّ اللازم مطاوعة.

والضلال: ألاّ يجد السالكُ إلى مقصده طريقًا أصلاً.

والغواية: ألاّ يكون له إلى المقصد طريقٌ مستقيم.

والضلال: هو أن تخطىء الشيءَ في مكانه، ولم تهتد إليه.

والنسيان: أن تذهلَ عنه بحيث لا يخطر ببالك.

والضلال: يطلَق على القليل والكثير، والضلالة لا تطلق إلا على الغفلة منه، والضلالة بمعنى الإضاعة كقوله: ﴿ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ [محمد: ٤] وبمعنى الهلاك كقوله تعالى: ﴿ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة: ١٠] فالضلالة أعمُّ من الضلال.

والضلال [في القرآن يجيء] بمعنى الغيّ والفساد نحو: ﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ ﴾ [النساء: ١١٩].

وبمعنى الخطأ نحو: ﴿ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [يوسف: ٨].

وبمعنى الخسار نحو: ﴿ وَمَا كَيْدُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾ [غافر: ٢٥].

وبمعنى الزلل نحو ﴿ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ ﴾ [النساء: ١١٣].

وبمعنى البطلان نحو ﴿ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ [محمد: ٨].

وبمعنى الجهل نحو: ﴿ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [الشعراء: ٢٠].

وبمعنى النسيان نحو: ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وبمعنى التلاشي نحو: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠].

١٣ـ مَنْ كانَ ميتًا فصارَ حيًا فقدْ تَعالى عن النفادِ

يعني من كان ميتًا بالجهل فصار حيًا بمعرفة الله تعالى، فقد تعالى عن النفاد أي الفناء؛ لأنّ معرفة الله هي الحياة الأبدية، كما قال رضي الله تعالى عنه:

فعلمنا بلا حرفٍ وصوت
قرأناه بلا سهوٍ وفوت
فحيينا بلا إحضار موت
وهذا من جنون العشق قسم

مرّ تفصيل الحياة في مبحث الحيّ في الحمد[1]. وتعالى عن النفاد بمعنى لا يفنى أبدًا.

١٤ـ ما خلعَ النَّعلَ غيرُ موسى بشرطِها عند بطنِ واد

اقتباسٌ من قوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ۝ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢].

والنعل في اللغة الحذاء، وهو مؤنثة، وفي «القاموس»: النعل ما وقيت به القدم من الأرض كالنعلة مؤنثة، وتنعّل وانتعل لبسها، وحديدةٌ في أسفل غمد السيف، والقطعةُ الغليظة من الأرض، وما وقى به حافر الدابة، والجمع نعال، وفي الحديث: «إذا ابتلّت النِّعال ـ أي الأرضون الصلاب ـ فالصلاةُ في الرِّحال»[2].

قال عبد الكريم الجيلي قُدّس سرُّه في «الإنسان الكامل»[3] في الباب الرابع والأربعين في القدمين والنعلين: اعلمْ أنَّ القدمين عبارةٌ عن حكمين ذاتيين متضادّين، وهما من جملة الذات؛ بل هما عينُ الذات، وهذان الحكمان هما [ما] ترتبت الذات عليهما كالحدوث والقِدم، والحقّية والخلقية، والوجود [٧٧] والعدم، والتناهي وعدم التناهي، والتشبيه

---

(١) انظر صفحة (١/ ٨٥ و٨٨).
(٢) رواه الشافعي في مسنده في الأذان (١٨٥).
(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٤.

والتنزيه، وأمثال ذلك بما هو للذات من حيث عينها، ومن حيث حكمها الذي هو لها، ولهذا عُبّر عن هذا الأمر بالقدمين، لأنّ القدمين من جملة الصورة.

فأمّا النعلان فالوصفان المتضادّان كالرحمة والنقمة، والغضب والرضا وأمثال ذلك، والفرق بين القدمين والنعلين أنَّ القدمين عبارة عن المقتضيات المخصوصة[١] بالذات، والنعلين عبارة عن المتضادّين المتقدمة على المخلوقات[٢]، يعني أنَّها تطلب الأثر في المخلوقات، فهي نعلان تحت القدمين، لأنّ الصفات الفعلية تحت الصفات الذاتية، وكون النعلين من ذهبٍ في الحديث هو نفس طلبهما للأثر، فهي ذاهبة أي سارية الحكم في الموجودات، فلها الحكمُ في كلِّ موجود وجد بأيِّ نوعٍ كان من الموجودات، وإذا علمتَ معنى النعلين، وعلمتَ المراد بالقدمين ظهرَ لك سرُّ الحديث النبوي، وهو قوله: «إن الجبّار يضعُ قدمَه في النار، فتقول: قط قط»[٣] وأنها تفنى حينئذ، فتنبتُ في موضعها شجرُ الجرجير. انتهى.

وقال صدرُ الدين قُدّس سرّه: وأما النعلان في الحديث موضع أوامره ونواهيه. انتهى.

والمراد ههنا من النعلين العقلُ والبشرية؛ لأنّ الأوامر والنواهي إنما يتعلّقان بالبشر العاقل المكلّف، وخلع النعلين عبارة عن إفناء العقل والبشرية بالحالِ لا بالعلم، ولذلك لما كلّمه الله قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] بالمحوُ من العقل والبشرية، وهو خلعُ النعلين، ولذلك خرّ صَعقًا، فرأى ربَّه بربِّه لا بنفسه، فلما أفاقَ ـ أي عاد من المحو إلى الصحو ـ قال: ﴿سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي رجعت منّي إليك ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من آمن و﴿أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ [البقرة: ١١٢] أي مشاهد.

---

(١) في الإنسان الكامل: عبارة عن المتضادات المخصوصة.

(٢) في الإنسان الكامل: عبارة عن المتضادات المتعدية إلى المخلوقات.

(٣) حديث رواه البخاري (٤٨٤٨) في تفسير سورة (ق)، باب قوله: ﴿وتقول هل من مزيد﴾ و(٦٦٦١) في الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله، و(٧٣٨٤) في التوحيد، ومسلم (٢٨٤٨) في الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، والترمذي (٣٢٧٢).
و(قط قط): بمعنى حسبي وكفايتي.

وقوله: **ما خلع النعل غير موسى** يعني ما خُوطب بخلع النعلين غيرُ موسى، والخطاب بخلع النعلين لموسى عليه السلام إنّما هو **بشرطها**، أي بشرط أن تكون المخاطبة **عند بطن واد**، أي الوادي الأيمن لا في محلٍّ آخر، لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [القصص: ٣٠] والمراد من الوادي الأيمن: مقامُ الرُّوح، لأنّ الأيسر هو مقامُ القلب. ومن البقعة المباركة هو عالم الغيبِ. ومن الشجرة: هي الأسماء الإلهية لتشاجرها وتقابلها كالغفور والمنتقم، والضار والنافع، والمعطي والمانع.

وذكر الشيخ رضي الله عنه في كتابه المُسمّى «بالمبشّرات» أنّه رأى رسول الله ﷺ في المنام، قال: فقلت في قوله: ﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . . . ﴾ [النور: ٣٥] إلى آخر الآية: ما هذه الشجرة؟ فقال عليه السلام: كنّى عن نفسه سبحانه، ولهذا نفى عنها الجهاتِ، والغربُ والشرق كنايةٌ عن الأصل والفرع، فهو خالقُ الموادّ وأصلها، ولولا هو لما كانت مادّةٌ في كلامٍ طويل، وتفصيلٍ واضح، وكان قبل أن يقول لي هذا الكلام يقول: أنت تعرف ما هي الشجرة، وما كان لي علم بها؟ فلمّا قال لي: أنت تعرفها، فوجدتُ العلمَ بها في نفسي عند قوله: أنت تعرفها، وكنت أقوله: نعم أعرفها، وأحبُّ أن أسمعها من فيك ﷺ [٧٧/ب] فكان يقول لي ما ذكرت. واستيقظت. انتهى.

١٥ـ من خُلعتْ نعلُه تناهَتْ رتبةُ أقوالِهِ السَّداد

أي من سُلبت بشريّته من الأفعال والصفات حالاً تناهت رتبةُ أقواله السداد، لأنه حينئذ استغرقَ واضمحلَّ في بحر الذات، فتناهت الأقوالُ في كُنه الذات. والسَّداد بالفتح الاستقامة والصواب، والقصد من القول والعمل، وبالكسر المُستقيم والمحكم.

١٦ـ فإن تكن هاشميَّ ورثٍ[1] فاسلكْ بها منهجَ السَّداد

أي إن كنتَ وارثَ محمَّدٍ هاشمي فاسلك بالنعل طريق المستقيم ورث أباه، وورِث الشيءَ من أبيه يرِثُه بكسر الراء فيهما وِرثًا ووِرثة ووِراثة بكسر الواو في الثلاثة، والنهج بوزن الفَلس، والمنهج بوزن المذهب، والمنهاج الطريق الواضح، ونهج الطريق أبانه وأوضحه، ونهجه أيضًا سلكه، وبابهما قطع وقال:

---

(١) في المطبوع من مواقع النجوم (٤٦): هاشمي إرث.

١٧- والبسْ نعاليك إنّ مَنْ لم يلبسْ نعالَيْه في وهادِ
١٨- فهل يُساوي المحيطُ حالاً مَنْ لم يرَ الحقَّ في ازديادِ

أي إن كنتَ وارث محمد ﷺ بوراثة الولاية الخاصة المحمديّة، فاسلكْ بالعقل والبشرية في طريقه المستقيم، ولا يطلب سلبهما حالاً، لأنّه ﷺ رأى ربّه في حال إفاقته وصحوه عند عقله وبشريته، ولذلك قال تعالى في حقّه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقال في الحديث القدسي: «ما زال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبَّه، فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَهُ الذي يبصر به، ويدَه التي يبطشُ بها...»[١] إلى آخر الحديث. ومن كان الحقُّ بصرَهُ رأى الحقَّ.

قال الفرغاني[٢] قُدّس سُره: الرؤية: يعنون بها المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة، وعلى هذ يحملون معنى قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣] ومعنى قوله عليه السلام: «سترون ربّكم»[٣] فإنّ أهل الطريقة يثبتون الرؤيةَ بالعين لا بالقلب فقط، وإنّ ذلك في الآخرة من غيرِ خلافٍ بين أهل الحقيقة، وأمّا جواز رؤيته بالبصر في الدنيا فإنّ الخلافَ فيه.

رؤية المُجمل في المُفصّل وعكسه: أعني رؤية المفصّل في المجمل، وهو أعلى مراتب التوحيد، يعنون به من تحقّق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وإثباتها، وذلك برؤية المجمل في تفصيله، والتفصيل في جملته في جميع المراتب الخلقية والحقية، فبهذه المشاهدة يتحقّقُ المشاهد بأعلى مراتب التوحيدِ ويتلاشى الحَدَثُ في القِدم والمعيّن في العين، وقد عرفت أنّ ذلك هو حال الإطلاق الذاتي، ورؤية الواحد في الكثير.

ورؤية وجه الله في الأشياء هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] يشهد ذلك من شاهد أنّ عينَ ما يرى عينُ ما لا يرى، وهذا هو الذي يرى أن جميع الكائنات تعيّنات العين الواحدة الغير المتعيّنة بشيءٍ من تعيناتها.

---

(١) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٣٣).
(٢) لطائف الأعلام ١/ ٤٩٦.
(٣) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٢٦٦).

ورؤيةُ وجهِ الحقِّ في الأسباب: وهو أعلى مراتب القابلين يعني به مرتبةَ من يرى وجه الحقِّ في الأسباب وعطاياه، فإنّ أعلى مراتب القابلين في قبولهم لِما يَرِدُ عليهم من فيض الحقّ في الأسباب وعطاياه، هو رؤية وجه [٧٨] الحقِّ في الشروط والأسباب المسمّاة بالوسائط، وسلسلة الترتيب بحيث يعلمُ الأخذ، ويشهدُ أنّ الوسائطَ السببية ليست غيرَ تعينّات الحقّ في المراتب الإلهية والكونية على اختلافِ صورها، بمعنى القبض بالقابلية المقيّدة دون انضمام حكمٍ إمكانيٍّ يقتضيه، وتوجيه أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط والانصباغ بإحكام إمكانها، ويروى الفيض بأنَّه تجلٍّ من تجليات باطن الحقّ، وأنّ القيدات والتعدّدات التي لحقته من أحكام الظهور وتعدّد مطلق وحدة البطون، وتلك الأحكام هي المسمّاة بالقوابل، وهي صورُ الشؤون. انتهى.

وإذا عرفت هذا (فـالبسْ نعاليك في وهاد) جمع وهدة، هو المكان المطمئن.

وفي «القاموس»: الوهدة الأرضُ المنخفضة، والهُوّةُ في الأرض، وتوهّدَ المرأةَ جامعها.

والنعال جمعٌ، وتثنيتها باعتبار متعلّقات العقل والبشرية يعني البسْ نعليك في مقام الجمع المطمئنّ فضلاً عن مقام الفرق، لأنّ من لم يلبس نعاليه في وهاد لا يساوي لمن يلبس نعاليه فيها لأنّ صاحب النعلين يرى الحقَّ في حالةِ المحو والصحو، وصاحبُ خلع النعلين إنّما يرى الحقَّ في حالة المحو فقط، فهل يساوي صاحب النعلين المحيط حالاً في المحو والصحو من لم ير الحقَّ في ازدياد أي في الصحو، لأنّ رؤية صاحب النعلين هي رؤية المجملِ في المفصّل، وعكسه، ورؤية وجه الله في الأشياء، ورؤية وجه الحقّ في الأسباب، ورؤية كلٍّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، لأنه يشاهد الوحدة في كلِّ شيءٍ، ويشاهد اشتمالها في كلِّ شيءٍ

١٩ـ فميّـــزِ الحـــالَ إذْ تَـــراه في مركبِ القُدْسِ في الفُؤاد

المَركب بوزن المَوضع، بابه من السير، وهو أيضًا القوم الرَّكوب على الإبل للزينة، وكذلك جماعة الفرسان، وفي بعض نسخ في مزكب بالزّاء المعجمة، وهو النسب، وفي بمعنى على، أي إذا ترى الحقّ على مركبِ القدّس أي الروح القدسي، فميّزِ الحال، يعني إذا تجلّى الحقُّ من روحك القدسيّ في قلبك ميّز الحال.

التمييز[١]: مصدر بمعنى المميَّز بفتح الياء على معنى أنّ المتكلّم يميّز هذا الجنس من

(١) مادة (التمييز) من الكليات ٢/ ٦٣.

سائر الأجناس التي توقعُ الإبهام، أو يكون على معنى أنَّ هذا الاسم يميّز مراد المتكلم من غير مراده، والتمييز في المشتبهات كقوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [الأنفال: ٣٧] وفي المُختلطات كقوله تعالى: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [يس: ٥٩] وقد يقال للقوّة التي في الدماغ، وبها يستنبط المعاني. ومنه: فلان لا تمييز له.

٢٠ـ ورتّبِ العلمَ إذ يُناجي سرّك بالسرِّ في الهواد

والهوادي جمع الهادية، وجمع الهادي بمعنى التقدّم والعنق، يعني إذا يناجي الحقّ سرّك بالسرّ رتّبِ العلم في التقدّم ليميز الحقّ من الباطل.

٢١ـ وارقبْهُ في فهمِ كلِّ سرٍّ في ساترٍ إن أتى وباد

وانتظر الحقَّ في فهم كلِّ سرٍّ في خفيٍّ إن أتاك، وباد بمعنى هلك، وبابه باع وجلس، يعني ذهبَ ذلك السرُّ. وفي القافية أقواء، والأقواءُ هو اختلافُ حركة الروي، كقوله:

ظعنَ الأحبَّةُ فالدِّيارُ بلاقع[1] وبذاك خبَّرنا الغُرابُ الأَسودُ
لا مرحبًا بغدٍ ولا أَهلاً به إنْ كانَ تفريقُ الأَحبَّةِ في غدِ[2]

٢٢ـ ولا تُشتِّتْ ولا تُفرّقْ عند ندا حاضرٍ وباد

التشتيت والتفريق بمعنًى واحد. والحاضرُ ضد البادي، والحاضرةُ ضد البادية، والحاضرةُ هي المدن والقرى، والبادية ضدُّها، وفلان حاضرٌ بموضع كذا، أي مقيمٌ به. يعني: كنْ [٧٨/ب] في مقام الجمعِ عند مخاطبة الحضور والغيبة، أي في الوحدةِ والكثرة ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨].

٢٣ـ فإن وُهبْتَ الرُّجوعَ فرّقْ بين الحَواضرِ والبَوادِ

يعني إنْ وُهبتَ الرُّجوعَ من مقام الجمعِ إلى مقام الفرق الثاني بعد الجمع، قل: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] ففرّق بين الحواضرِ جمع حاضرة، والبوادي جمع بادية.

---

(١) جاء في الهامش: البلقع وبهاء: الأرض القفر، والجمع بلاقع. والمرأة الخالية من كلِّ خير.
(٢) البيتان للنابغة، معاهد التنصيص ١/ ٣٣٥. وفيه صدر البيت الأول: زعم البوارح أن رحلتنا غدًا.

والجمعُ[١] في اصطلاحات القوم يُطلق على معانٍ منها أنّهم يُشيرون بالجمعِ إلى حقٍّ بلا خلقٍ، وبالتفرقة إلى العكس، ويقولون: الفرقُ رؤية الخلق بلا حق. وقالوا: الجمع هو الاشتغال بالحقّ بحيث يجتمعُ الهمُّ ويتفرَّغُ الخاطر للتوجّه إلى حضرة قدسه تعالى، وأنّ الفرق هو تفرقة الخاطر عن ذلك.

ويقربُ من هذا قولهم في التفرقة: بأنّها عبارةٌ عن اشتغال النفس بقوى البدن، والتصرّف فيها، والانهماك في لذّاتها.

ويقال: الجمع اجتماع همَّتها على عبادة الحقّ بحيث يؤدّيها ذلك[٢] عن الالتفاتِ إلى الخلق.

ويُراد بالجمع أيضًا الاشتغالُ بشهود الله عمّا سوى الله عزّ وجل. والتفرقةُ هي الاشتغال عن الله بما سواه، وقد يُطلقون الجمع ويُريدون به شهود ما سوى الله قائمًا بالله.

وتارة يُعبِّرون بالجمع عن حالِ مَنْ أثبت نفسه وأثبت الحق؛ ولكن شاهدَ الكلَّ قائمًا به سبحانه.

وتارة يطلقون جمع الجمع ويريدون به ذلك.

وتارة يعنون بجمع الجمع الاستهلاك بالكلّية في الله. ويتبيّن اختلافُ المقصود من قرائن الأحوال كما لا يخفى عند التأمّل.

ويُراد بالجمع أيضًا: شهودُ الوحدة في الكثرة، ويُسمّى عالم الجمع، وحضرة الجمع، ومقام الجمع، وهو أن تشهدَ الذّات بحسب واحديّتها المحيطة بجميع الأسماء والحقائق.

وقد يراد بالجمع: أَحدُ المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات من منازل السائرين إلى الحقّ عن اسمه، وهو المنزل الذي إذا نزلَ السائرُ فيه تحقّق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وبين إثباتها، وذلك أن يرى المُجملَ في تفصيله، والتفصيلَ في جملته في جميع المراتب الحقيّة والخلقية، وبهذا يصحُّ له أعلى مقامات التوحيد بتلاشي الحَدَثِ في القِدم، والعين في الغين.

---

(١) مادة (الجمع) من لطائف الإعلام ١/ ٣٩٢.

(٢) في اللطائف: بحيث يذبُّها ذلك.

وقد يُرادُ بالجمع: حضرة الجمع، وهي الحقيقة البرزخية الجامعة بين الواحدية والأحدية، وبين المبدأ والمنتهى، والظهور والبطون.

وتارة يُراد بجمع الجمع: حقٌّ في خلق، كما أنّ الجمعَ حقٌّ بلا خلق، والفرقُ رؤية خلق بلا حقّ.

وقد يعنوا بجمع الجمع شهودَ الوحدة في الكثرة، وشهود الكثرة في الوحدة، وهذا يسمّى بالفرق الثاني.

جمع الفرق: ويقال جمع التفرّق، وعنى به بطون الكثرة في الوحدة، فيرى الكثيرَ واحدًا.

جمع التفرقة: وكذا جمع الفرق، والتفرّق هو صفةُ من رجع عن تفرقته إلى جمعيته المشار إليه إلى هذا الرجوع بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر: ٢٨] وهذا الرجوع المشار إليه بالجمعية هي هذه المراتب التي سنذكرها:

جمع تفرقة العامة: بالرُّجوع عن تفرقة المخالفة في الأوامر والنواهي إلى جمعية الموافقة فيهما.

جمعُ تفرقة الخاصَّةِ: بالرجوع عن تفرقة الخواطر والمُرادات إلى جمعية الموافقة إلى مُراد الله فيهم.

جمع تفرقة خاصّة الخاصة: بالرُّجوع عن تفرقة رؤية الغير [٧٩] إلى جمعية الانمحاق في نورِ الغين

جمع تفرقة خلاصة خاصة الخاصة: بالرُّجوع عن تفرقة التقييد بتفرقةٍ أو جمعٍ إلى رؤية قيام الجمع، والفرق بالعين الواحدة الجامعة بينهما.

الجمعية الأولى: هي البرزخية الأولى كما عرفتَ ذلك فيما مرّ، والفرق الأوّل يعين به بقاء العبد بأحكامِ خلقية، وهو البقاء الذي يكون قبل الفناء، كما يعني بالفرق الثاني بقاء العبد بربّه عندما يفنى عن نفسه، والفرق الثاني قد عرفتَ في جمع الجمع بمعنى رؤية الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وسُمّي بالفرق الثاني لكون الفرق الأول عبارة عن رؤية خلقٍ بلا حقّ، وهو حالُ من انحجبَ برؤية الكثرة عن رؤية الواحد المقيم لجميعها. كذا في «تعريفات الفرغاني»[(١)] قُدِّس سرُّه العزيز.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٣٩٢-٣٩٥.

٢٤ـ واحذرْ بأنْ تركبَ المهار إذ يقرن العيرَ بالجوادِ

الحذر والحذر التحذر، وبابه طرب، ورجل حذِر بكسر الذال وضمِّها أي متيقِّظٌ متحذِّر، والجمع حذرون، وحذارَى بفتح الراء، والتحذير التخويف، والحِذار بالكسر المحاذرة، وقُرِئَ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ﴾ [الشعراء: ٥٦] و(حذرون) و(حذرُون) أيضًا بالضم، ومعنى حاذرون متأهبّون، ومعنى حذرون خائفون.

والمِهار بالكسر جمع مُهر بالضم، وهو ولد الفرس، أو أوّل ما ينتج منه ومن غيره. والعَيْر بالفتح الحمار، وجبلٌ بالمدينةِ، وبالكسر الإبل التي تحملُ الميرةَ، أو القافلة مؤنثة. والجواد: السخيُّ، يُقال: جادَ بماله يجودُ وجودًا، فهو جواد، وفرس جواد أي سريع السير، وبالضَّم العطشُ.

والمُراد من المهار النفوسُ التي تتبعُ الهوى، ومن العِير قافلة السالكين إلى الله الجوادِ الكريمِ المطلق، وجمع النفس باعتبار متعلّقاته كالأمّارة واللوّامة والملهمة وغير ذلك، يعني واحذرْ بأن تركب النفوس التابعة للهوى في هذه الطريقة المحمدية؛ فإنها تميل بالهوى إلى الرذائل، ولا تقطع المراحل والمنازل، والحال أنّ قافلةَ السَّالكين إلى الله يقرب الجواد المطلق بجواد جياد نفوسهم المطمئنة الراضية المرضية.

٢٥ـ لا تحجبنْكَ الشُّخوصُ واصبرْ على مهمَّاته الشِّدادِ

الحجاب: ويُقال الران، والمراد بذلك انطباعُ الصُّور الكونية في القلب على سبيل الاستيعاب له والرسوخ فيه بحيث لا يبقى مع ذلك مطمعٌ لتجلّي الحقائق فيه لعدم نُوريته بتراكم ظُلم الحُجب المختلفة عليه فلهذا يُسمّى عمومُ حصول صور الأكوان في القلب ورسوخها فيه حجابًا له ورينًا عليه.

وقد يُطلق الحجاب ويُراد به رؤية الأغيار بأيِّ صفةٍ كانت من صفات الأغيار.

والشخص: هو الجسم الذي له مشخص وحجمية، وقد يُراد به الذاتُ المخصوص، والحقيقة المعيّنة في نفسها تعيّنًا يمتاز عن غيره. والشخصُ أَمرٌ عدميٌّ عند المتكلّمين. والمهمّات جمع مهمّة بمعنى المفَازة البعيدة المَخوفة. والشِّداد بالكسر جمع شديد، والنون المخففة المؤكّدة في (لا تحجبنْك) للتأكيد والاهتمام، يعني لا يحجبنْك الأغيار عن الوصول إلى الغفّار. واصبر على مفاوز طريقه الشِّداد حتّى تصلَ المُراد.

٢٦ـ وانظرْ إلى واهبِ المعَاني وقَارِنِ العيسنَ بالفـؤادِ

قال الشيخ رضي الله عنه: إنّ في قلب الإنسان عينين، أَحدهما عينٌ بصيرة، وهي كنايةٌ عن علم اليقين، والثانية عينُ اليقين التي ناظرة [٧٩/ب] إلى نور اليقين، وهما كنايةٌ عن النَّورَيْنِ في قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] وفي قوله تعالى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥] فإذا نظرتْ عينُ البصيرة إلى عينِ اليقين، واتّصلت بها شاهدتْ ملكوتَ السموات والأرض، فوقفت على سرِّ القدرِ، وهو المُراد من قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥].

وقال الفرغاني[1]: عينُ اليقين: هو ما يحصلُ عن مشاهدةٍ وكشف، وأمّا حقّ اليقين هو مشاهدة الحقيقة في أرفعِ الأطوار التي لا يُمكن تجاوزها.

وقال الجنيد: حقّ اليقين أن تُشاهدَ الغيوبَ كما تشاهد المرئيات.

واعلمْ أن اليقين في مطلق العُرف ما لا يدخله ريبٌ، وعلم اليقين كذلك، لكن بشرط الاستناد إلى الدليل والبرهان، وعين اليقين ما حصل عن المُشاهدة، فإن كان حصولُه على وجهٍ لا يمكن أتَمّ منه فهو حقّ اليقين.

عين الحقِّ يُراد به الإنسان المتحقّق بمظهريته البرزخية الكبرى التي عرفتها، ويُراد به أيضًا مَنْ تحقّق بمظهرية الاسم البصير، ومن كون صاحب هذا المقام يرى اللهَ في كلِّ شيءٍ، وإنَّما ذلك لتحقّقه بمظهرية الاسم البصير، فإنّه لا يرى اللهَ إلاّ الله، وهذا الإنسان هو المسمّى بعبدِ البصير

عين الله: ويقال عين الإله، وكان المراد بذلك ما عرفته من حال عين الحقّ، فإنه هو بعينه.

عين العالم: هو عينِ الحقّ، فإنّه إنّما كان عين الحقّ لتحقّقه بمظهرية الاسم البصير، فهكذا هو عين العالم، إذ لا يُبصر إلاّ باسمه البصير تعالى وتقدّس

قال الشيخ في كتاب «فصوص الحكم»: وإنما كان الإنسانُ هو عين الحقّ؛ لأنه تعالى نظرَ به إلى العالم فرحمه، يعني بإفاضةِ الوجود عليهم من أجله، إذ لولا الإنسان الكامل لما أوجد

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ١٦٧.

العالم المشار إلى ذلك بقوله: «لولاكَ لما خلقتُ الأفلاك»[١]. وقوله تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقال في اختصاره: إنّه إنّما كان الإنسانُ عينَ العالم لأنّه هو العين المقصودة من العالم. العين الباصرة: هي عينُ الحقّ كما عرفت.

عين الحياة: يعني به باطن الاسم الحيّ الذي من تحقّق بمظهريته فهو الذي قد شربَ من ماء عين الحياة الذي لا يموتُ شاربُهُ، لأنّه حينئذ يحيى بحياة الحقّ الدائمة الأبدية السرمدية، ولمّا كانت حقيقةُ هذه الحياة هي منشأَ كلِّ حياة، وهي المعطية لكلِّ حيٍّ حياته، صار المتحقِّقُ بمظهريتها معها من كونها[٢] منشأً لكلِّ حياةٍ، ومعطيةً لكلِّ حيٍّ حياته.

العين المقصودة لعينها لا لغيرها: يعنون بذلك الإنسانَ الحقيقي الذي عرفت بأنّه الإنسانُ الكامل بالفعل، فإنّه هو المقصودُ لعينه لا لغيره، وما سواه من الممكنات مقصود لغيره لا لعينه، فهو ـ أعني الإنسان الكامل ـ هو المراد لله على التعيين، وكلُّ ما سواه فمقصودٌ بطريق التبعية له، [و] بسببه من جهة ما لا يوصل إلى المطلوب إلاّ به فهو مطلوب، وإنّما كان الكاملُ هو المراد لعينه دون غيره من أجل أنه مجلّ تامُ للحقّ، يظهر به تعالى من حيث ذاته، وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته، وسائر تعيناته وأحكامه واعتباراته، وحقائق معلوماته التي هي أعيان مكوّناته دون تغيُّرٍ يُوجب نقص القبول، وخلل في مرآتيته يفضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف [٨٠] ما هو عليه في نفسه، وليس وراء هذا المقام مرمىً لرامٍ ولا مرقىً إلى مرتبةٍ أو مقام.

العين المقصودة لغيرها: هو عينُ كلِّ ما سوى الإنسان الحقيقي، فإنّه إنّما خَلقَ كلَّ شيءٍ من أجله على الوجه الذي عرفت. انتهى

حاصل البيت: وانظرْ إلى الله الواهبِ المعاني، وقارنْ عين اليقين بالقلب لنيل المقصود بحقِّ اليقين.

---

(١) حديث رواه الديلمي عن ابن عمر قال الشوكاني في «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» ٣٢٦ (١٨): قال الصغاني: موضوع.

(٢) في لطائف الإعلام: ٢/ ١٦٩: بمظهريتها معربًا بلسانها عن شأنها من كونها.

٢٧ـ وأَسنِدِ الأمرَ في التلقّي[1] لـه تكنْ صاحبَ استنادِ

الإسناد: هو ضمُّ كلمةٍ حقيقةً أو حكمًا أو أكثر إلى أخرى مثلها بحيث يفيد السامع فائدةً تامة.

وهو قسمان: عامّ وخاصّ، فالعامّ هو نسبةُ إحدى الكلمتين إلى الأخرى، والخاصّ هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحيث يصحّ السكوت عليها.

والإسناد والبناء والتفريغ والشغل ألفاظٌ مترادفة يدلّ على ذلك أنّ سيبويه قال: الفاعلُ ما اشتغل به الفعل. وفي موضع [آخر] فرغ له. وفي آخر بُني له وأُسند له. وهو والحكم والنسبة التامة كلُّه بمعنًى واحدٍ يعمّ الإخبار والإنشاء والوقوع واللاوقوع، وأما الإيقاع والانتزاع فيختصّان بالإخبار دون الإنشاء. والنسبة التقييدية أعمُّ من جميع ذلك.

والإسناد يقعُ على الاستفهام والأمر وغيرهما، وليس الإخبار كذلك، وإن كان مرجعُ الجميع إلى الخبر من جهة المعنى، ألا ترى أنّ معنى (قم): أطلب قيامك. وهكذا الاستفهام، والنهي.

والإسناد إذا أطلق على الحكم كان المُسند والمُسند إليه من صفات المعاني، ويوصف بها الألفاظ تبعًا، وإذا أطلق على الضّم كان الأمر بالعكس. واعتبارات الإسناد تجري في كلا معنييه على سواء، وأما اعتبارات المُسند والمسند إليه فإنّما جريانها في الألفاظ. انتهى من «الكليات»[2].

والإسناد في الحديث أن يقولَ المُحدّثُ: حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ، ويقال فلان سندٌ، أي معتمد، وسند إلى الله من باب دخل، واستند إليه بمعنًى، وأسند غيره. والإسناد في الحديث رفْعُه إلى قائله.

والتلقّي: هو يقتضي استقبال الكلام وتصوّره.

وقيل: التلقّي كمالٌ واستعداد في السالك يعرفُ به كلَّ ما يَرِد عليه قبل وروده فيتهيأ لذلك ويحترز عمّا يُنافيه، يعني إذا خاطبك الحقّ أسندِ الأمر إليه تعالى في التلقّي تكنْ صاحبَ استنادٍ.

---

(١) في الهامش: التلقي: الأخذ والقبول، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] أي أخذ وقبل.

(٢) الكليات ١/ ١٤٩.

والأمرُ[١]: يجيء لِمعانٍ كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي في الفعل الذي تعزم عليه.

والأمر في الشأن نحو: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] وهو عامّ في أقواله وأفعاله.

وفي الصفة نحو (لأمرٍ ما يسود) أي لأيّ صفةٍ من صفات الكمال.

والأمر في الشيء، نحو: لأمرٍ ما.

والأمر يراد به الدِّين: ﴿حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٤٨] بمعنى دين الله والقرآن ومحمد ﷺ.

والقول: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ [هود: ٨٢].

والعذاب: ﴿لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

وعيسى عليه السلام: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ [البقرة: ١١٧] أي إذا أراد أن يخلق ولدًا بلا أب.

وفتح مكة: ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾[٢] [التوبة: ٢٤].

والحكم والقضاء: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والوحي: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ [السجدة: ٥].

والمَلَك المبلّغ للوحي: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾ [غافر: ١٥].

والنصرةُ: يقولون: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

والذنب: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ [الطلاق: ٩] يعني عقوبة ذنبها.

والساعة: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل: ١] عبّر بالماضي لقربها وضيق وقتها.

٢٨ـ ولا يَغـرنْـكَ قـولُ عبـدي   فـالحـقُّ فـي الجمـعِ لا ينـادي

الغرور[٣]: هو تزيين الخطأ بما يوهم أنه صواب. في «الزيلعي»: الغرور، ويقال له الغرر أيضًا: هو ما يكون مجهولَ العاقبة، لا يدري أيكون أم لا.

وقيل: الغرور هو سكون [٨٠/ب] النفسِ إلى ما يوافق الهوى ويميل إليه الطبع.

---

(١) مادة الأمر من الكليات: ١/ ٢٩٣.

(٢) في الأصل: حتى يأتي أمر الله.

(٣) مادة (الغرور) من الكليات ٣/ ٣١١.

يعني إنْ وقع لك النداءُ في مقام المحو والجمع بيا عبدي افعل كذا ألا تفعل لا تلتفتْ إليه؛ لأنَّ الحقَّ لا ينادي في حالة المحو والجمع، بل يُنادي لمن ينادي لمّا ينادي في مقام الفرق، وميِّزِ الحالَ في الحال.

٢٩ـ وإنَّ هــذا المقــامَ أَخفــى مــن عَــدَمِ المثـلِ للجَــوادِ

الخفاء: خفي عليه الأمر: استتر، وله ظهر، وإنما يُقال ذلك فيما يظهر عن خفاء أو عن جهةٍ خفية، وخفاه من باب رمى، كتمه وأظهره أيضًا، وهو من الأضداد، وأخفاه ستره وكتمه، وشيءٌ خفيٌّ أي خافٍ، وجمعُه خفايا.

المِثلُ[1]: بالكسر أعمّ الألفاظ الموضوعة للمشابهة، والنظيرُ أخصّ منه، وكذا الندّ، فإنه يُقال لما يشاركه في الجوهر فقط، كذا الشبه والمساوي والشكل.

وقد يُطلقُ المِثلُ ويراد به الذات، تقول العرب: مثلي لا يُقالُ له هذا. أي أنا لا يُقال لي هذا، ومثلُك لا يفعل هذا. أي أنتَ لا تفعله، وعليه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أي كهو، أو المراد نفي المماثل للباري حقيقةً، أو المراد نفي المثل، وزيادةُ الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانيًا، أو الجمع بين الكاف والمثل لتأكيد النفي تنبيهًا على أنَّه لا يصحّ استعمالها، فنفى بين الأمرين[2] جميعًا. أو المثل بمعنى الصفة، وفيه تنبيهٌ على أنّ الصفات له تعالى لا على حسب ما تستعمل في المخلوقين ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] والأكثرون على أنّ الكاف [فيه زائدة] إذ القصد نفي المثل.

واعلم أن المثلَ المُطلق للشيء هو ما يساويه في جميع أوصافه، ولم يتجاسرْ أحدٌ من الخلائق على إثبات المَثَلِ المطلقِ لله تعالى؛ بل من أثبت له شريكًا ادَّعى أنَّه كالمثل له ـ يعني يساويه في بعض صفات الإلهية ـ فالآية ردٌّ على من زعم التساوي من وجهٍ دون وجه.

ثم اعلم أنّ المثلَ لو فرض عامًّا [لا] يلزم عجزهما من جهةِ التمانع والتطارد بين إرادتيهما وقدرتيهما، اتَّفقا على ممكنٍ واحد أو اختلفا. والثاني ظاهرٌ، وأمّا الأول فلاستحالة نفوذِ الإرادتين في ممكنٍ [واحد]، وإلاّ لزم انقسام ما لا ينقسم، أو تحصل الحاصل، فلا بدَّ من عجز إحدى القدرتين وإحدى الإرادتين، ويلزم عنه عجز الأُخرى للمماثلة، ولو فرض المثل

---

(١) مادة (المثل) من الكليات ٤/ ٢٦٧.

(٢) في الكليات: فنُفي بـ(ليس) الأمران جميعًا.

خاصًا في بعض الصفات كالقدرة والإرادة مثلاً فإنّه يلزمُ الحدوث لكلٍّ من المثلَيْنِ لافتقارهما إلى مخصّصٍ يخصّهما بالمحلّ الذي وجدت فيه لقبول كلٍّ منهما حينئذ المحلّين، وذلك يُنافي ما ثبت للإله [من] وجوب الوجود، ويلزمُ حينئذ العجزُ أيضًا للحدوث والتمانع.

والمَثَلُ بفتحتين لغةً: اسمٌ لنوع من الكلام، وهو ما تَرضاه العامّةُ والخاصّةُ لتعريف الشيء لغير ما وضع له من اللفظ يُستعمل في السرّاء والضرّاء، ويُستعار لفظ المثل للحال، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] أي حالهم العجيبة و﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] أي وما قصصنا عليك من العجائب. [ومن العجائب] قصّة الجنة العجيبة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] أي الصفةُ العجيبة.

والمثال مَنْ مَثُلَ الرجل بين يدي رجل ـ ككرم ـ إذا انتصبَ قائمًا، أو سقط بين يديه.

والأمثل للتفضيل، وسمّي أفاضل الناس [أماثل] لقيامهم في كلّ المهمّات، ومنه المَثَلُ الذي يسدُّ مسدَّ غيره.

ويُسمّى الكلامُ الدائر في الناس للتمثيل مَثَلاً، قصدهم إقامة ذلك مقامَ غيره.

والشرط في حقّ التمثيل أن يكون على وفقِ الممثّل له من الجهة التي تعلّق بها التمثيل في العِظَم والصِّغَر [٨١]، والخسِّ والشرف[١]، وإن كان الممثّلُ أَعظمَ من كلِّ عظيم، كما مثّل في الإنجيل غلَّ الصدرِ بالنخالة، والقلوب القاسية بالحصاة، فمخاطبة السفهاء بإثارة الزنابير.

وفي كلام العرب: أَسمعُ من قُراد، وأطيشُ من فراشة، وأعزُّ من مخّ البعوض... إلى غير ذلك.

والمُثْلة كاللمزة للمفعول، لكون مقطوع الأنف ونحوه كالمنصوب بين يدي الناس باعتبار تكمّلهم به[٢] للتمثيل في التقبيح.

وتمثّلَ بالشيء ضربَهُ مثلاً، ومثّله [له] تمثيلاً: صوّرة له حتى كأنّه ينظر إليه ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧] أي أتاها جبريل بصورةِ شابٍّ أمردَ وسوي الخلق. يُقال: تمثّل كذا عند كذا، ذا حضر مُنتصبًا عنده بنفسه أو بمثاله.

---

(١) المثبت في الكليات: والخسة والشرف. وفي نسخة: الحسن والشرف.

(٢) في الكليات: للمفعول كلون مقطوع الأنف... يدي الناس باعتبار تكلمهم به.

والطريقة المثلى[١] أي الأشبهُ بالحقِّ، و: ﴿أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً﴾ [طه: ١٠٤] أي أعدلهم وأشبههم بأهل الحقّ وأعلمهم عند نفسه بما يقوله. انتهى من «الكليات»[٢].

وأمّا مثليةُ المضاهاة فليس من هذه الجهات؛ لأنها باعتبار المظهرية لا بطريق الغيرية سرّ، تفصيلُها في «إنشاء الدوائر».

٣٠ـ فكُنْهُ عِلمًا وكُنْهُ حالاً ... مع رابحٍ إنْ أتى رغادِ[٣]

الضميرُ في (كنه) عائد إلى الجواد، يعني: كن علم الجواد وشأنه مع رابح الربح بالكسر، والتحريك اسمُ ما ربحه، وتجارةٌ رابحة يربح فيها، ورابحتُه على سلعته أعطيته ربحًا أي فائدةً، يُقال: ربح في تجارته من الباب الرابع إذ استشفّ، والاستشفاف بمعنى الفائدة، ورغاد جمع رغد، مثل وباد جمع وبد، يقال عيشةٌ رغد: أي واسعةٌ طيبة، وبابه طرب وظرف، وقيل الرغد هو أن يأكلُ ما شاء، وإذا شاء، وحيث شاء.

٣١ـ وكُنْه وصفًا ولا تكُنْه ... ذاتًا فعينُ المُحال بادِ

الوصف والصفة مُترادفان عند أهل اللغة والهاء عوضٌ عن الواو كالوعد والعدّة، والوصف عند المتكلّمين كلامُ الواصف، والصفة هي المعنى القائم بذات الموصوف، مرّ تفصيلُهُ في الصفة[٤].

المُحال بالضم: ما أحيل من جهة الصواب إلى غيره، ويُراد به في الاستعمال ما اقتضى الفساد من كلِّ وجهٍ كاجتماع الحركة والسكون في شيءٍ واحدٍ في حالةٍ واحدة، وكذا خلوّ الجسم عنهما في زمانٍ، وبالفتح الشك، وبالكسر المَكر.

والبادي الظاهر، من بدا الأمر أي ظهر، وإعلال بادٍ كقاضٍ يعني كن صفات الجواد، ولا تكن ذاته، فكون ذلك عين المحال ظاهر.

---

(١) هو من قوله تعالى في سورة طه (٦٣): ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾.

(٢) الكليات ٤/ ٢٦٧ـ ٢٦٩.

(٣) جاء في الهامش: وفي بعض النسخ: مع رائح إن أتى وغاد. الرائح صيغة اسم فاعل من الرواح. والغادي صيغة اسم من الغدو، والرواح ضد الصباح، وهو اسم للوقت من الزوال إلى الليل. وهو أيضًا مصدر راح يروح ضد غدا يغدو. والغدوّ ضد الرواح وقوله تعالى: ﴿بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] بالغدوات، فعبّر بالفعل عن الوقت. انتهى.

(٤) انظر صفحة (١/ ٤٤ و ٤٧).

٣٢ـ ولا تكنْ ذا هـوًى وحـبٍّ فيـه فقلـبُ المحـبِّ صـادِ

الهوى: مقصود هوى النفس، والجمع الأهواء، وهوى أحبَّ، وبابه صدى، والهوى عبارةٌ عن ميل النفس إلى مقتضيات الطبع، وإعراضُها عن أحكام الشرع، وذلك هو الموجب لانحجابها عن بساطتها الكلّية، وطهارتها الحقيقية بأحكام قيودها الجزئية وتعشقاتها الخلقية.

والصدى العطش، وقد صدِي بالكسر صدىً فهو صدٍ، وصادٍ، وصديان، وامرأة صدياء.

والمحبّةُ[١] فسّرها شيخ الإسلام في كتاب «المنازل» بأنّها تعلّق بين الهمّة والأنس في البذل والمنع. أي بذل النفس للمحبوب، ومنع القلب من التعرّض إلى ما سواه، وإنّما يكون ذلك بإفرادِ المحبِّ لمحبوبة بالتوجّه إليه، والإعراض عمّا عداه، وذلك عندما ينسى أوصاف نفسه في ذكر محاسن حبّه، فتذهب ملاحظةُ الثنوية، وإلى هذا المعنى أشار القائل بقوله نظم:

شـاهـدْتُـهُ وذهلـتُ عنّـي غيـرةً منّـي عليـه فـذا المُثنّـى مُفـردُ

وإنّما كانت المحبّة حالةً بين الهمّة والأنس، لكون المحبَ لمّا كان أشدَّ الراغبين [٨١/ب] طلبًا، صارتِ الهمة من جملة أوصافه، إذ كان في المراد بالهمة عنده [شدّة] طلب القلب للحق طلبًا صرفًا، أي خالصًا عن رغبته في ثوابٍ، أو رهبته عن عقاب، ولمّا كان الطلبُ بالهمّة قد يكون عاريًا عن الأنس، وكان من شرطِ المحبِّ أن يكون مُستأنساً باستحضار مجلس محبوبه[٢] مستغرقًا، وجبَ أن يكون المحبُّ موصوفًا بالأُنس، لهذا صارتِ المحبّة مكتنفة بالهمة والأنس.

المحبة الذاتية: يعنون التعيّن الأول، سمّيتْ بذلك باعتبار قابليتها لظهورِ الذات وظهور اعتبار واحديّتها المعبّر عن تلك القابلية بـ «أحببتُ أن أُعرفَ»[٣] فكانت تلك القابلية هي المحبّةُ الذاتية لذلك، وتُسمّى أيضًا بالمحبّة الأصلية، ويُطلقون المحبة الأصلية على معنًى آخرَ سنذكره.

المحبة الأصلية: يُشيرون بها إلى حُكم المناسبة الجامعة بين شيئين، هما: المحبّ

---

(١) مادة (المحبة) من لطائف الإعلام ٢/ ٢٧٤.

(٢) في اللطائف: محاسن محبوبه.

(٣) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (١١٤).

والمحبوب، وإلى ما يقع به الاتحاد بينهما، وهو منحصرٌ في خمسة أقسام، ودليل الحصرُ هو أنَّ النسبة والرابطة المسماة بالمحبة إمّا أن تكون منتشئةً في عين الذات التي أضيفت المحبة والمحبوبية إليها بلا اعتبار معنًى زائد، فتلك المحبة الذاتية، أو باعتبار زيادة معنًى، فإن تعدّى منه أثرٌ فتلك المحبَّة الفعلية، وإن لم يتعدَّ فتلك المحبّة الحاليّة إن لم يكن لذلك المعنى ثباتٌ ولا دوام، وإلاّ فهي المحبّة المرتبية إن كان الغالبُ هو حكم المرتبة، وإلاّ فهي المحبّة الصفاتية إن لم تغلب، فسنذكر هذه الأقسام على سبيلِ التفصيل.

المحبّة الذاتية الأصلية: يعني بها المحبّة المنتشئة عن الذات التي أُضيفت المحبية والمحبوبية إليها من غير اعتبارِ أن يكون زائدًا على عين الذات[١] من معنًى أو صفةٍ أو غيرهما.

المحبة الفعلية: هي المحبَّةُ المنتشئةُ عن الذات باعتبار صفةٍ أو معنًى يتعدّى منه أثرُ ذلك كما بين الصانع ومصنوعه، والكاتب ومكتوبه.

المحبة الحالية: هي المحبة المنتشئة عن الذات باعتبار صفةٍ أو معنًى لا يتعدّى منه أثرٌ، ولا يكون له ثباتٌ كما عرفت، إنّما سمّوا الحال حالاً لكونه يحولُ ويزول، وهذه المحبة الحالية هي مثلُ المحبّة التي تظهر بين شخصينِ في حالةِ الوجد والسماع، ثم تخفى تلك المحبة بانتهاء تلك الحالة.

المحبة المرتبية: هي المحبَّةُ المنتشئة عن الذات باعتبار صفةٍ أو معنًى لا يتعدّى منه أثرٌ إلى الغير، لكن له ثباتٌ ودوام فيمن قام به، وظهور فيه مع كون حكم المرتبة التي هي محلٌّ لعينِ ذلك المعنى ظاهرًا في المحبّ والمحبوب، وغالبًا عليهما حالة تحقّق ظهور تلك النسبة [الحبيّة] فيهما، وذلك كما بين مؤمن ومؤمن من جهة الإيمان، وبين وليٍّ ووليٍّ من جهة الولاية، وذلك كالمتحابّين بجمال الله[٢].

المحبة الصفاتية: هي المنتشئة عن الذات باعتبار معنًى وصفةٍ، لها دوام وثبات، لكن لا يتعدّى منه، ولا يغلب فيه حكم المرتبة، وذلك كسائر التعلقات الحبية.

المحبوب لعينه: هو المحبوب المقصود لعينه، وهو العين المقصودة التي مرّ ذكره في

---

(١) في اللطائف: غير اعتبار أمر زائد على عين الذات.

(٢) في اللطائف: بجلال الله.

باب العين، وهو الإنسان المستوعب بمظهريته لما يشتملُ عليه مقام الوجوب والإمكان والصفات والأحكام، وما يمكن ظهورُه بالفعل من ذلك في كلِّ عصرٍ وزمان، مع ثبوت المناسبة بينه وبين الحقّ باعتبار ضعف تأثير مراتبه في التجلّي المتعيّن لديه فيه بحيث لا يكسبه وصفًا قادحًا في تقديسه عزّ وجل [٨٢] كما عرفت آنفًا من أنّه هو الإنسان الكامل، وأنه هو العين المقصودة لعينه كما مرّ ذكره في باب العين، وأنّه هو المراد لله تعالى على التعيّن، فمن جمع بين هذين الأمرين ـ أعني ضعف تأثير مراتبه في التجلّي، ثم استيعابه لما يشتملُ عليه مقامُ الوجوب والإمكان ـ فهو محبوب الحق، والمقصود لعينه، وهو من حيث حقيقته التي هي برزخ البرازخ مرآة الذات ولوازمها، كما مرّ.

المحبوب المقرّب لا غير: هو الذي ثبتت المناسبة بينه وبين الحقِّ باعتبار ضعف تأثير مراتبه فقط من غير أن يكون مُستدعيًا بمظهريّته لما يشتمل عليه حضرة الوجوب والإمكان، وهو أخصُّ مرتبةٍ[1] من المحبوب المقصود لعينه كذا في «تعريفات الفرغاني»[2] قُدِّس سره.

فعلى هذا قوله:

٣٢ـ ولا تكــنْ ذا هــوًى وحــبٍّ ... فيــه فقلــبُ المحــبِّ صــاد

بمعنى: لا تُقيّدْه بصورةِ المحبوب؛ لأنه تعالى منزّهٌ عن الصورة؛ بل محبّتهُ تعالى إليه إنّما هي بإعطاءِ الوجود إليك، وظهورِ آثار صفاته منك، ومحبتك إليه تعالى، إنما هي اتّباعُ حبيبه لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] ونهاية محبّتك إليه تعالى فناؤك فيه، حتى يكون المحبُّ والمحبوبُ هو كما كان قبل أن يخلقَ الخلق.

٣٣ـ مَــنْ بــاتَ ذا لــوعــةٍ محبًّــا ... شكــا لهــا حُــرقــةَ الجُــوادِ

بات يفعل كذا يبيت بيتًا ويباتًا ومبيتًا وبيتوتةً أي يفعلُه ليلاً، وليس من النوم، وبات بمعنى عرّس لقول عمرَ رضي الله عنه: أما رسول الله ﷺ بات بمنًى. أي عرّس. وقد يكون بمعنى نزلَ، يقال: باتَ بالقومِ، إذا نزلَ بهم ليلاً، ويقال: باتتِ العروسُ بليلة حرّة، إذا لم يفتضّها، وباتت بليلة شيباء، إذا افتضّها، وبات يجيء، بمعنى صار، نحو ظلَّ زيدٌ غنيًا، وبات عمرو فقيرًا. ولوعة الحبّ حرقته. والجُواد بالضّم العطش.

---

(١) في اللطائف: وهو أنقص مرتبة.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٧٤ـ ٢٧٧.

شكا أمرَهُ إلى الله شكوى، وينوّن، وشكاة وشكاوة وشكيةً وشِكاية بالكسر، وتشكّى واشتكى وتشاكوا شكا بعضُهم إلى بعض، والشكو والشكوى والشكواء والشكاة والشكا المرض.

والضمير في (لها) عائد إلى لوعة، أي من بات ذا لوعة محبًّا شكا لحرقة اللوعة كحرقة الجُواد أي العطش.

٣٤ـ وانظرْ بعينِ الفراقِ أيضًا فيه ترى حكمةَ العِنادِ

يعني: كما نظرتَ بعين الجمع والوصل، وانظر أيضًا بعين الفرق والفراق حتى ترى في ذلك النظرِ حكمةَ العناد بين العناد.

والحِكمة: بالكسر سببٌ وعلّة، وقول صحيح، وجمعُه حكم.

وعانده معاندةً وعِنادًا بالكسر عارضَهُ عند حضور الشيءِ ودنوّه. والمعاندةُ هي المُنازعة في المسألة العلمية مع عدم العلم بكلامِهِ وكلام صاحبه.

والمناظرة: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصوابَ، وقد تكون مع نفسه.

والمُجادلة: هي المنازعة في المسألة العلمية لإلزام الخصم سواء كان كلامُهُ في نفسه فاسدًا أو لا، وإذا علم فساد كلامه وصحّةَ كلام خصمه فنازعه، فهي المكابرة، ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فنازعه، فهي المعاندة.

والمغالطة هي قياسٌ مركّب من مقدّمات شبيهة بالحقّ، ويسمى سفسطة أو شبيهة بالمقدّمات المشهورة، ويسمّى مشاغبة.

وأما المناقضة[1]: فهي منع مقدّمة معينة من الدليل إمّا قبل تمامه أو بعده.

فالأوّل: إمّا منعٌ مجرَّدٌ عن ذكر مستند المنع، أو مع ذكر المستند، وهو الذي يكون المنع مبنيًا عليه كـ: لا نُسلّم أنّ الأمر كذا، ولِمَ لا يكون الأمر كذا، ولا نسلّم كذا، وإنّما يلزمُ لو كان [٨٢/ب] الأمر كذا، ويسمّى أيضًا بالنقض التفصيلي عند الجدليين.

والثاني: وهو منع المقدّمة بعد تمام الدليل.

---

(١) مادة المناقصة من الكليات ٤/ ٢٦٤.

أمّا أن يكون مع منع الدليل أيضًا بناءً على تخلّف حكمه في صورةٍ بأن يقال: ما ذكر من الدليل غير صحيح لتخلّف حكمه في كذا، فالنقضُ الإجمالي، لأنّ جهة المنع فيه غير معيّنة.

وأمّا المنع المقدمة من مقدّمات الدليل مع تسليمِ الدَّليل ومع الاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضةِ، فيقول المعترض للمستدلّ في صورة المعارضة: ما ذكرت من الدليل إنْ دلَّ على ما تدّعيه فعندي ما ينفيه، أو يدلّ على نقيضه ويثبته بطريقه، فيصيرُ المعترض بها مستدلاً، والمستدلُّ معترضًا، وعلى المستدلّ الممنوع دليله الدفع لما اعترضَ به عليه بدليل ليسلم له دليله الأصليّ، ولا يكفيه المنع المجرّد كما لا يكتفي من المعترض بذلك، فإن ذَكَرَ المستدلّ دليلاً آخرَ منع ثانيًا تارة قبل تمام الدليل، وتارةً بعد تمامه، وهكذا يستمرُّ الحال مع منع المعترض ثالثًا ورابعًا دفع المستدلّ لما يورد عليه إفحام المستدلّ

وأما في صورة المناقضة، فإن أقام المانع دليلاً على انتفاء المقدمة؛ فالاحتجاج المذكور يسمّى غصبًا، لأنّ المعترض غصب منصب المستدلّ، فلا يسمعه المحققون من أهل الجدل لاستلزام الخبط في البحث، فلا يستحقّ المعترض به جوابًا. وقيل: يسمع فيستحق المعترض به جوابًا[1].

والمناقضة المصطلح عليها في علم الجدل هي تعليق أمرٍ على مستحيلٍ إشارة إلى استحالة وقوعه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

والمعارضة في اللغة عبارةٌ عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة، يقال: لفلان ابنٌ يعارضه، أي يقابله بالدفع والمنع، ومنه سمّى الموانع عوارض.

وفي الاصطلاح: تسليم دليل المعلّل دون مدلوله، والاستدلال على خلاف مدلوله، وما يطلق عليه اسم المعارضة لغة نوعان:

معارضة خالصة: وهي المصطلح المذكور.

ومعارضة مناقضة: وهي المقابلة بتعليل المعلّل، سمّيت بذلك لتضمُّنها إبطال دليل المعلّل.

---

(١) في الكليات ٤/ ٢٦٤: يسمع جوابًا، فيستحق المعترض به.

ومن شرط تحقّق المعارضة المماثلةُ والمساواةُ بين الدليلين في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكمهما، واتحاد الوقت والمحلّ والجهة، فلا يتحقّقُ التعارضُ في الجمع بين الحلّ والحرمة، والنفي والإثبات في زمانين في محلٍّ واحدٍ، أو في محلّين في زمانٍ واحد، لأنّه متصوّر، وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين كالنهي عن البيع وقت النداء مع دليلِ الجواز، وإن اجتمعتْ هذه الشرائط وتعذّر التخلص عن التعارض بهذا الطريق يُنظر إن كانا عامّين يُحمل أحدُهما على القيد والآخر على الإطلاق، أو يُحمل أحدهما على الكلّ، والآخر على البعض دفعًا للتعارض، وإن كانا خاصّين يُحمل أحدُهما على القيد و[الآخر على] المجاز على ما أمكن، وإن كان أحدهما خاصًّا والآخر عامًّا يقضي الخاصّ على العامّ هنا بالإجماع دفعًا للتعارض.

وفي «جمع الجوامع»: يُتحصّل من النصّين المتعارضين ستةٌ وثلاثون نوعًا، لأنه لا يخلو إما أن يكونا عامّين أو خاصّين، أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً، أو كلٌّ واحدٍ منهما عامٌّ من وجه [خاصٌّ من وجه] فهذه أربعة أنواع، كلٌّ منهما ينقسم ثلاثةَ أقسام، لأنّهما إمّا معلومان، أو مظنونان[1]، أو أحدهما معلوم والآخر مظنون يَحصل اثنا عشر، وكلٌّ منهما إمّا أن يعلم تقدّمه [٨٣] أو تأخّره، أو يجهل، فيحصل ستة وثلاثون.

والمناقضة في البديع: تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل، ومراد المتكلّم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق عدم وقوع المشروط، فكأن المتكلّم ناقضَ نفسه في الظاهر كقوله[2]:

وإنّك سَوْفَ تحلُمُ أو تناهى[3] إذا ما شبتَ أو شابَ الغرابُ

لأنّ مراده التعليق على الثاني، وهو مستحيل دون الأوّل الذي هو ممكن، لأنّ القصدَ أن يقولَ إنّك لا تحلُمُ أبدًا. انتهى. من «الكليات»[4].

ومحصول البيت: انظرْ بعين الفرق تر حكمة البعاد.

---

(١) في الكليات ٤/ ٢٦٦: إما معلومات أو مظنونات.

(٢) البيت للنابغة الذبياني: الديوان، طبقات فحول الشعراء ١/ ١٨٥.

(٣) في الأصل: سوف تَحْكُمُ أو تباهي. والمثبت من طبقات فحول الشعراء، والكليات.

(٤) الكليات ٤/ ٢٦٤_٢٦٦.

٣٥ـ وحكمةَ الحزمِ والتَّواني   وحكمةَ السّلمِ والجلادِ

عطفٌ على حكمة. الحزمُ: ضبطُ الأمر والأخذ فيه بالثقة كالحزامة والحزومة، حزم ككرم فهو حازمٌ وحزيم، والجمع حزمة وحُزماء

والتواني بمعنى التقصير، يقال توانىٰ في حاجته أي قصّر، الوَنَى كفتى: التَّعبُ والفترة ضد، ويُمدُّ ونى يني وَنْيًا، ونيًّا ووناء، ووِنْية ونِيَة ونى وأوناه وتوانى هو.

والسَّلَم بفتح السين وكسرها الصلح يذكر ويؤنث

والجلاد: جلده ضربه، وبابه ضرب، والجَلَد بفتحتين الصلابة والجلادة وبابه طرب، وجالدوا بالسيوف مُجالدة وجلادًا، أي تَضاربوا كتجالد واجتلد، يعني حكمة الصلح والحرب.

٣٦ـ فحكمةُ الضدِّ لا يراها   سوى حكيمٍ لها رَشَادِ

الضدّ بالكسر، والضَّديدُ: المِثْل والمُخالف ضدٌّ، ويكون جمعًا، ومنه: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مريم: ٨٢] وضدَّهُ في الخصومة غَلَبَه، وعنه صرفه ومنعه برفقٍ، والقربة ملأَها، وضادّه خالفه، وهما متضادّان، والضميران عائدان إلى الحكمة.

ورشد: كنَصَر وفَرِح رُشدًا ورَشَدًا ورَشادًا: اهتدى، كاسْتَرْشد. واسترشد: طلبه، والرَّشَدى كجَمَزى اسمٌ منه، وأَرشده الله، والرَّشيدُ في صفات الله تعالى، الهادي إلى سواء الصراط، والذي حَسُنَ تقديره فيما قدّر.

والحكيم: هو الإنسان الذي رزقه الله الضبطَ والتمييز، فهو يميّزُ بين الحقِّ والباطل، والحسن والقبح، ويضبط نفسَهُ على ما ينبغي من اعتقاد الحقِّ، وفعل الحميد، فلا يُرسلها فيما لا ينبغي من الباطل علمًا وعملاً، ولا يفعلُ قبيحًا. رزقنا اللهُ التمييز بعونه، والضبط بصونه إنه جواد كريم.

وحكمة الضدّ لا يعرف إلاّ من عرف تقاضي تقابل الأسماء، لأنّ كلَّ واحدٍ منها يطلب سلطنته، فظهرت في مظاهر العباد آثار الأضداد، وكلُّها مفيضةٌ من فيض الذات الأحدية إلى مظاهرها الخلقية، وهي الحكمة المسكوتُ عنها التي تدق على أفهام العوام.

٣٧ـ وانظرْ إلى ضاربٍ بعُودٍ   ضفاه يسٌ فانسابَ وادِ

وفي بعض النسخ: (صفاه) بالصاد المهملة من التصفية.

العُود: الذي يُضرب به، آلةٌ من المعازف أي الملاهي. وقال بعضهم هو بربط، وبعضهم هو ششتا بالفارسية.

وقال عبد الغني النابلسي قدسنا الله بسرّه القدسي في «العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية» في فصل استماع آلة الطرب: روى الخطيب في «تاريخ البغداد»[1] بسنده عن عبد الله بن سعد بن كثير قال: قدم إبراهيمُ الزُّهريُّ العراقَ سنة سبعٍ أو أربع وثمانين ومئة، فأكرمه الرشيد، وأظهر برّه[2]، وسُئل عن الغناء فأفتى بتحليله، فأتاه بعضُ أصحاب الحديث ليسمعَ منه الأحاديثَ، فسمعهُ يُغنّي، فقال: لقد كنتُ حريصًا على أن أسمعَ منك، وأمّا الآن فلا أَسمعُ منك حديثًا أبدًا. فقال الزهريُّ: وعليَّ ألاّ أحدّثَ [٨٣/ب] ببغداد ما أَقمتُ حتى أُغنّي قبله. فشاعت عنه ببغداد، فبلغتِ الرشيد، فدعا به، فسأله عن أحاديث المخزومية التي قطعها النبيُّ ﷺ في سرقة الحُليّ، فدعا بعودٍ، فقال الرشيد: أَعودُ المجمر؟ فقال: لا، ولكن عود الطرب. فتبسّم الرشيد، ففهمها، فقال له: بلغك يا أميرَ المؤمنين حديثَ السفيه الذي آذاني بالأمس وألجأني إلى أن حلفتُ؟ قال: نعم. فدعا له الرشيد بعود، فغنّى بيت:

يـا أمَّ طلحــةَ إنَّ البيــنَ قــد أَفِــدا قلَّ الثَّواءُ لئن[3] كان الرحيلُ غدا[4]

فقال له: من كان من فقهائكم يكرهُ السماع؟ قال: من ربطَهُ الله تعالى.

وحكى المزني والخطيب عنه أنَّه كان يحفظُ سبعةَ عشر ألف حديثٍ في الأحكام خاصة.

وقال البخاريُّ: إنه كان يحفظها عن ابن إسحاق خاصَّةً دون غيره.

واتفقوا على ثقته وعدالته.

حدّث عنه الشافعيُّ، وأحمد بن حنبل، وغيرُهما.

وأخرج له أهل الصحيح.

---

(١) تاريخ بغداد ٦/ ٦٠٦ ترجمة إبراهيم بن سعد الزهري.
(٢) في الأصل: وأظهر به. والمثبت من تاريخ بغداد.
(٣) في الأصل: قل القرار. والمثبت في تاريخ بغداد.
(٤) البيت للأحوص، الديوان، والأغاني ١/ ٢٠٥ و٢/ ٣٧١.

وتفصيل استماع صوت الملاهي مستوفًى فيها، ومن أراد التفصيل فليطلب فيها.

والضفو: السبوغُ والكثرة، وفيضان الحوضُ، وثوبٌ ضافٍ، والضفا الجانب، يقال: ضفا الشيءُ يضفو، وثوبٌ ضافٍ أي سابغ، وضفا المال: أي كثر.

وبالصّاد المهملة من التصفية، يناسب المقام.

وييس بالكسر ييبس بالفتح ويابس وييبس كيضرب، شاذ، فهو يابس، ويبس وييبس.

ويبس كان رطبًا فجفّ، وما أصله اليبوسة ولم يعهد رطبًا، فيبس بالتحريك، وامرأة يَبَسٌ محركةً لا خير فيها، وشاة يبس بلا لبن.

والسيب: العطاء، والعرف، ومردي السفينة، وشعر ذنب الفرس، ومصدر ساب أي جرى ومشى مسرعًا كانساب.

والوادي: معروف، وربما اكتفوا بالكسرة عن الياء قال:

قَرْقَرَ قمرُ الوادِ بالشاهق[1]

والجمع الأودية على غير قياس.

والحاصل: انظر إلى ضاربٍ بعود كثرَ فيه يبس أو ضفاه يبس، فاستحال صورة ضده، فجرى دمعه في وادي خدّه.

٣٨ـ واعجبْ له واتخذْهُ حالاً تجدْهُ كالنّارِ في الزّنادِ

أي: واعجب لضارب العود، واتخذْ حالَه إن تتّخذ تجدْه كالنار في الزناد.

الزناد جمع زَنْد بفتح الزاي وسكون النون. وفي «القاموس» الزند مَوْصِل طرفِ الذراع والكف، وهما زَنْدان، والعود الذي يُقدح به النار، والسفلى زندة ولا يقال زندتان، والجمع زناد وأزند وأزناد.

والعجب: وهو عبارة عن تصوّرِ استحقاق الشخص رتبةً لا يكون مُستحقًّا لها، والتعجّب تغيير النفس بما خفي سببه وخرج عن العادة مثله، وعجب منه من باب طرب، وتعجّب واستعجب بمعنًى، وقيل: العَجَب بفتحتين ردعة تعتري الإنسان عند استعظام الشيءِ، وهو

---

(١) عجز بيت ذكر في اللسان. وصدره: سيفي وما كنّا بنجد وما.

من الله، إما على سبيل الفَرَض والتخيّل، أو على معنى الاستعظام اللازم للعجب، إذ هو علاّم الغيوب لا يخفى عليه خافيةٌ. وقيل: العجب من الله الرضا.

والحال: بتخفيف اللام وتشديدها والمخفّف أشهر، وهي مأخوذةٌ من الحول أو الحلول.

وفي «الكليات»[1] لفظ الحال كلفظ التمر، والحالة كالتمرة، والأول ينبىءُ عن الإبهام، فيناسب الإجمال، والثاني يدلّ على الإفراد، فيناسب التفصيل.

والحال ما كان الإنسان عليه من خيرٍ أو شرٍّ، يذكَّرُ ويؤنّث.

والحال يُطلق على الزمان الحاضر، وعلى المعاني التي لها وجود في الذهن لا في الخارج كعرضية [٨٤] العرض، وجسميّة الجسمِ، والإنسانيةِ[2] الرجل والمرأة؛ فإنها مقوّمة لا قائمة، وعلى المعاني التي لها وجود في الخارج كالعددِ من الثلاثية والأربعية والعشرية، وعلى المعاني الخارجية التي يصدرُ عنها الفعل والانفعال كالحِلم والشجاعة وأضدادها.

والحال: ما يختصُّ به الإنسانُ وغيرُه من أمورِهِ المتغيّرة في نفسه وجسمه وصفاته.

والحول: ما له من القوّة في أحدِ هذه الأصول الثلاثة. وفي تعارف أهل المنطق هي كيفيةٌ سريعةُ الزوال نحو: حرارةٍ وبرودةٍ، ويبوسة ورطوبة عارضة، والهيئة الإنسانية[3] أولُ حدوثها قبل أن ترسّخ تسمّى حالاً، وبعد أن ترسخ تسمّى ملَكة.

والأمر الداعي إلى إيرادِ الكلام على وجهٍ مخصوص وكيفيةٍ معيّنة من حيث أنّه بمنزلة زمانٍ يقارنه ذلك الوجه المخصوص يسمّى حالاً، ومن حيث إنّه بمنزلة مكانٍ حلّ فيه [ذلك الوجه] يسمّى مقامًا.

والحالةُ عبارةٌ عن المعاني الراسخة ـ أي الثابتة الدائمة ـ والصفة أعمُّ منها؛ لأنّها تُطلق على ما هو في حكم الحركات كالصوم والصلاة.

والحالُ أعمُّ من الصورة لصدقِ الحال على العرض أيضًا.

والمحلُّ أعمُّ من المادة لصدق المحلّ على الموضوع أيضًا، والموضوع والمادّة متباينان مُندرجان تحت الحال.

---

(١) الكليات ٢/ ٢٠٩.

(٢) في الكليات: وإنسانية الرجل.

(٣) في الكليات: والهيئة النفسانية.

وأثبتَ بعضُ المتكلّمين واسطةً بين الموجود والمعدوم، وسمّاها الحال، وعرّف بأنّها لا موجودة ولا معدومة؛ لكنّها قائمة بموجودٍ كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم، والأمور النسبية لا وجود لها في الخارج، وأسبقُ الأفعال في الرتبة المستقبلُ، ثم فعل الحال، ثم الماضي، والمتقدّم إن اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكلُّ ما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم، وإن اعتبر فيما بين [أجزاء المستقبل، فكلُّ ما هو أقرب إلى الآن الحاضر، فهو المتقدّم، وإن اعتبر فيما بين] الماضي والمستقبل، فقد قيل: الماضي مقدّم، وهذا هو الصحيح عند الجمهور.

وتعيين مقدار الحال مفوّض إلى العرف بحسب الأفعال، فلا يتعيّن له مقدارٌ مخصوص، هذا على مذهب المتكلّمين القائلين بأنّ الزمان موهومٌ محضٌ مركّبٌ من آناتٍ موهومة لا من أجزاء موجودة، فالآن عندهم جزءٌ موهوم بموهوم آخر وهو الزمان.

وأما عند الحكماء القائلين بأنّ الزمان موجود متّصلٌ فالحالُ عندهم وهو الآن عرض حالٌّ في الزمان لا جزء منه.

والحال بيان الهيئة التي عليها صاحبُ الحال عند ملابسة الفعل له واقعًا منه أو عليه، نحو: ضربت زيدًا قائمًا، وجاءني زيدٌ راكبًا.

والحالُ ترفع الإبهامَ عن الصفات والتمييز برفع الإبهام عن الذات.

والحال تكون مؤكّدة على عاملها إذا كان فعلاً متصرّفًا أو وصفًا يشبهه، ولا يجوز ذلك في التمييز على الصحيح، وتزاد (مِن) في التمييز ك: عزَّ من قائلٍ، لا في الحال.

والحال هي الفاعل في المعنى، والمفعول لا يكون إلاّ غير الفاعل أو في حكمه، ويعمل في الحال الفعلُ اللازم، وليس كذلك المفعول، ولا يكون الحال إلاّ نكرةً، والمفعول يكون نكرةً ومعرفةً.

والحال متى امتنع كونها صفةً جاز مجيئه من النكرة، ولهذا جاءت منها عند تقدّمها نحو: في الدار قائمًا رجل، وعند جمودها نحو: خاتم حديدًا، وفيه أنَّ خاتم حديدًا تمييز لا حال كما صرّح به ابن الحاجب.

وعاملُ الحال لا يجبُ أن يكونَ فعلاً أو شبهه؛ بل يجوز أن يعمل فيه معنى الفعل، أي

ما يُستنبط [منه معنى الفعل] من غير أن يكون [٨٤/ب] من صيغة الفعل، وتركيبُهُ كالظرف، والجار والمجرور، وحرف التنبيه، واسم الإشارة، وحرف النداء، والتمني، والترجّي، وحرف الاستفهام؛ لأنّ فيها معنى الفعل.

ويمتنعُ حذف عامل الحال إذا كان معنويًا.

والحال لا يتقدّم على العامل المعنوي ولا على الفعل الغير المتصرّف ولا على الفعل المصدَّر بما له صدرُ الكلام، ولا على المصدَّر بالحروف المصدرية، ولا على المصدّرِ باللام الموصولة، ولا على أفعل التفضيل فيما عدا: (هذا بُسرًا أَطيبُ منه رطبًا)، ولا على صاحبه المجرور على الأصح نحو: (مررت جالسة بهند) إلاّ أن يكون الحال ظرفًا، فإنّ الحال إذا كانت ظرفًا أو حرفَ جرٍّ كان تقديمها على العامل المعنوي أحسنَ منه إذا لم يكن كذلك.

والحال وصاحبُها يشبهان المبتدأ والخبر، ولذلك يجوز أن يكونَ صاحبُ الحال متَّحدًا، ويتعدّد حاله نحو: جاءني زيد راكبًا وضاحكًا، كما أنّ المبتدأ يكون واحدًا ويتعدّد خبره [وكذلك يجوز أن يتعدَّد خبرُ ما دخل عليه نواسخ الابتداء، ويجوز أن يكون الحالُ] ويجوز أن يكونَ الحالُ وصاحبه كلاهما متعدّدًا ومتّحدًا، ويشترط وجود الرابط لكلٍّ من الصاحبين، كما يشترط وجود الرابط لكلٍّ من المبتدأين.

والحال المقدّرة هي أن تكون غير موجودة حين وقع الفعل، نحو: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣] وهي المستقبلة.

والمتداخلةُ: هي التي تكون حالاً من الضمير في مثل: جاءني زيد راكبًا كاتبًا، فإنّ (كاتبًا) حال من الضمير في راكبًا.

وقال بعضُهم: إذا عملتِ الحالُ الأولى في الثانية وكانتا لشيئين مختلفين فهو التداخل، وإن كانتا لشيءٍ واحدٍ فهو الترادف.

والموطئة: هي أن تجيء بالموصوف مع الصفة، نحو: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧] وإنّما ذكر (بشرًا) توطئة لذكر (سويًا).

والمنتقلة: هي أن تكون صفةً غير لازمة للشيء في وجوده عادة لا وضعًا، وهي الجامدة غير المؤولة بالمشتق، نحو: هذا مالُك ذهبًا. وقيل: المنتقلة هي التي ينتقل ذو الحال عنها مثل: جاءني زيد راكبًا، فإنّ (زيدًا) ينتقل عن الحال إذا كان ماشيًا.

والمؤكّدة: هي التي تكون صفةً لازمة لصاحب الحال حتّى لو أَمسكَ عنها، لفهمت عن فحوى الكلام. وقيل المؤكّدة هي التي لا ينتقلُ ذو الحال عنها ما دام موجودًا غالبًا، مثل: زيد أبوك عطوفًا، فإنّ الأب لا ينتقل عنه العطف ما دام موجودًا.

والمؤكّدة لعاملها: نحو: ﴿وَلَّىٰ مُدْبِرًا﴾ [القصص: ٣١]. ولصاحبها نحو: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

ولا تقع الحال من المضاف إليه لكونه بمنزلة التنوين من المُنوَّنِ من حيث تكميله للمضاف إلاّ أن يكون مضافًا إلى معموله، نحو: عرفت قيام زيد مسرعًا، أو يكون المضاف جزءَهُ كقوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا﴾ [الحجر: ٤٧] أو كجزئه كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥].

والحال وإن كانت لا تتبعْ صاحبَها إعرابًا وتعريفًا، لكن تتبعه إفرادًا وتثنية وجمعًا وتذكيرًا إلاّ إذا جرتْ على غير ما هي له، فحينئذ لا يلزم الإتّباع في ذلك أيضًا، تقول: مررت برجل قاعدات نساؤه وقائمات جواريه.

وفعلُ التعجّب لا تقع حالاً؛ لأنّه لا يجيء إلاّ خبرًا لـ(ما)، وإنّما لم يكن لفعل الحال لفظٌ ينفردُ به عن المستقبل ليعرف بلفظه أنّه للحال كما كان للماضي، لأنّ الفعل المستقبل لمّا ضارعَ الأسماء بوقوعه موقعها وبسائر الوجوه المضارعة المشهورة قوي، فأُعرب، وجعل بلفظٍ واحدٍ يقع لمعنيين، ليكون ملحقًا بالأسماء حين ضارعها، والماضي لمّا لم يضارع الأسماء بقي على حاله.

والحال يجري مجرى الشرط [٨٥] حتّى لو قال: (أنت طالق في حال دخولك الدار) يَصيرُ تعليقًا.

والحال الذي تقربُهُ (قد) هو حال الزمان، وما يبيّن للهيئة هو حال الصفات، والحقّ أنّهما وإن تغايرا لكنّهما متقاربان كما هو شأن الحال وعاملها، وحينئذ لزم من تقريبِ الأولى تقريبُ الثانية المقارنة في الزمان، والمراد من قولهم: حال أعمُّ من الأحوال الأوقات لا الحال المصطلح. انتهى[١].

وفي «التعريفات»[٢]: الحال في اللغة نهاية الماضي وبداية المستقبل.

---

(١) الكليات: ٢٠٩_٢١٣.

(٢) التعريفات: ١١٠.

وفي الاصطلاح: ما يبيّن هيئةَ الفاعل أو المفعول به لفظًا، نحو: ضربتُ زيدًا قائمًا. أو معنىً نحو: زيد في الدار قائمًا.

والحال عند أهل الحق معنًى يردُ على القلب من غير تصنّعٍ ولا اجتلابٍ ولا اكتسابٍ من طربٍ أو حزن، أو قبضٍ أو بسط، أو هيبة أو أنس، ويزولُ بظهور صفات النفسِ سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام فصار ملكًا يُسمّى مقامًا، فالأحوال مواهبُ، والمقامات مكاسب، والأحوال تتأتّى من عينِ الجود، والمقام تحصل ببذل المجهود.

وقال الفرغاني[1]: ليس من شرط الحال أن يزولَ ويعقبه المثل؛ بل قد يعقبه المثلُ بعد المثل إلى أن يصفو، وقد لا يعقب المثل، ومن هنا نشأ الخلافُ، فمن أعقبه المثل قال بدوامه، ومن لم يعقبه قال بعدم دوامه.

وقيل: الحال تغيّرُ الأوصاف على العبد، فقالوا: الحال كاسمه كلّما حلّ بالقلب حال عنه. وأنشدوا.

لـو لَـمْ تَحُـلْ مـا سُمّيـتَ حـالاً   وكـلُّ مـا حـالَ فقـد زالا

فحاصل تسمية الحال حالاً إنّما هو لتحوّله وزواله وعدم ثباته، وسمّي المقام مقامًا لإقامته واستقراره، ولهذا صار الوصف الواحد هو بعينه حالاً، وهو مقام أيضًا، وذلك لأنّ الوصفَ ما دام غيرَ ثابتٍ ولا مستقرّ فهو حال، فإذا دام واستقرَّ وثبت صار مقامًا، مثال ذلك: أن ينبعث من باطن العبد داعيةٌ للمراقبة أو المحاسبة أو الإنابة أو غير ذلك ثم تزول تلك الداعيةُ لغلبة صفات النفس، ثم تعودُ بعد زوالها، ثم تزول بعد عودها، فما دام العبد في مراقبته أو محاسبته كذلك أو في غير ذلك من الصفات بحيث لا تزال تلك الصفة تعود ثم تزول، ثم تعود بلا استقرارٍ وثبات. قيل: إن حاله كذا ـ أعني المراقبة أو المحاسبة أو غيرهما ـ هكذا حتى تتداركَهُ المعونةُ من الله الكريم بتثبيت تلك الصفة عليه بعد أن كانت تحولُ وتزول عنه لظهور مقامات النفس وغلبتها عليها[2]، وذلك بأن تصير تلك الصفةُ وطنًا له ومستقرّاً ومقامًا، وحينئذ تبدّل من كونها فتصير مقامًا.

الحالُ الدائم: هو باطن الزمان، وأصله.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٠٣.

(٢) في اللطائف: صفات النفس وغلبتها عليه.

الحال المضاف إلى الحضرة العندية: هو الحال الدائم، وهو باطن الزمان المضاف إلى الحضرة العندية المشار إليه بقوله عليه السلام: «ليس عند ربِّكم صباحٌ ولا مساء»[١]. انتهى.

فحاصل البيتين: وانظر إلى ضاربٍ بعود صفاه يبس، فاستحال ـ أي انقلب ـ اليبس في صورة ضدّه التي هي الماء أي الدمع، فجرى في واد خدّه، واعتبرْ منه، واتّخذْ حاله تجدْه كالنار في الزناد، واتخاذك حاله كونك ضارب الذكر بالقلب، فتنبعث من قلبك حرارةٌ موجبةٌ لليبوسة، وبتصفية القلب تنقلب اليبوسة رطوبةً وهي العلم.

٣٩ـ فالماءُ للرُّوحِ قوتُ علمٍ والجسمُ للنَّار كالمَزَاد

المَزادة بالفتح الراوية، والجمع مزاد ومزايد. وفي «القاموس»: لا تكون إلاّ من جلدَيْنِ تُفْأَم بثالث بينهما لتتسع. وقال: فأَمَ الماءُ كمنع رَوى. والفِئام ككتاب الجماعة [من الناس] بلا واحدٍ من لفظه. ووطاءٌ للهوادج. يعني ذلك الماء الذي هو عبارةٌ عن العلم وهو قوت الروح [٨٥/ب] والجسم كالمزادِ لحرارة النار المنتجة اليبوسة التي تنقلبُ رطوبة العلم. وفيه إيهام أنّ الجسمَ ظرفٌ لماءِ العلم الذي هو قوتُ الروح الكريم، وبه أطفأ الله نار الجحيم.

٤٠ـ [فإنْ مضى الماءُ لم تُزوِّد بدارِ دُنياك بالمعادِ]

فإنّ مضى يمضي مُضيًا ومضوًّا: خلا، وفي الأمر مضاءٌ، ومضوًّا نفذ، وأمرٌ ممضوّ عليه سبيله مات، وأمضاه أنفذه.

والزاد طعامٌ يتخذه المسافرُ للسفر، يقال: زوّده فتزوّد، والمزود ما يجعل فيه الزاد.

والمَعَاد بالفتح المرجع والمصير، والآخرة معاد الخلق.

يعني إن خلا الجسمُ عن الماء الذي هو العلم بالله لا العلم بالرسوم لم تزوّدا الروح في دار دنياك بالمعاد؛ لأنّ العلمَ بالله إنّما هو قوتُ الروح، وبالجهل كيف يصوّر الزاد؟

٤١ـ وإن خبَتْ نارُه عشاءً فسواء من مات في المهاد

خبتِ النار من باب سما، أي طُفئت، وأخبأها غيرها.

والنار الجوهر المضيء والنور كذلك، غير أنّ ضوءَ النار مُكدَّرٌ مغمورٌ بالدخان مَحذورٌ

---

(١) ذكره الملا علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (باب الكسب).

عنه بسبب ما يصحبه من فرطِ الحرارة والإحراق، وإذا صارت مهذّبةً مصفّاةً كانت محضَ نور. ومتى نكصتْ عادتْ الحالةُ الأولى جذعةً، ولا يزال يتزايد حتى ينطفىء نورُها ويبقى الدخان الصرف. والنارُ الصرفة كالنفس في اللطافة ولزوم الحركة إلاّ أنّ كرةَ النار تتحرّكُ على استدارتها بمتابعة الفلك، والنفسُ تتحرك دائمًا بحركاتٍ مختلفة، والبساطة وإيجاب الخفّة للحار كما أنّ النفس توجب الخفّة للجسد، ولذلك كان الميتُ أثقلَ من الحيّ.

وعَثَا كرمى وسَعَى ورضَي عُثِيًّا وعِثِيًّا وعَثيانًا، وعثا يعثو عثوًّا أفسد، والأعثى لونٌ إلى السواد، ومَنْ يَضرب لونُه إلى السواد، والأحمق، والكثير الشعر.

وفي بعض النسخ: غثاه بالغين المعجمة، والغُثاء بالضمّ والمدّ ما يحمله السيل من القماش[1]، وكذلك الغثّاء بالتشديد، وغثتِ النفسُ غَثْيًا وغَثْيانًا خَبُثَتْ، والسماء بالسحاب غيّمت، وغثيتِ الأرضُ بالنبات كرَضِي كثر فيها، والأغثى الأسد.

وفي بعض النسخ عشاه بالعين المهملة، والشين المعجمة. عشاه قصده ليلاً هو هذا الأصل، ثم صار كلُّ قاصدٍ عاشيًا، وعشا إلى النار إذا استدل عليها ببصرٍ ضعيف، وعشا عنه أَعرضَ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الزخرف: ٣٦] وفسّر بعضهم الآية بضعف البصر. يقال عشا يعشو إذا ضعفَ بصرُهُ، وعشاه بالتخفيف أطعمه عشاءً، وبالتشديد أيضًا، وباب الكلِّ عدا.

فعلى الأول: وإن خبت نار الجسم أفسده. والثاني: أخبثه بمعنى أفسده. والثالث: بمعنى قصده الموت في الليلة الظلماء، فهو سوءُ من مات في المهاد ساءه ضدّ سرَّه، من باب قال، والاسم السُّوء بالضم، وقُرِىء: ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ [التوبة: ٩٨] بالفتح والضم أي الهزيمة، والشر، أو الردى والفساد. وقيل المضموم الضرر، والمفتوح الفساد.

والمهاد الفراش، و﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا﴾ [النبأ: ٦] أي بساطًا ممكنًا للسُّلوك ﴿وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٦] أي بئس ما مهّد لنفسه في معاده.

٤٢ـ أَوضحتُ سرًّا إن كنتَ حُرًّا كُنْـــتَ بـــه واري الـــزِّنَـــادِ

وضحَ الأمرُ يضحُ وضوحًا واتَّضح أي بانَ، وأوضحه غيره.

---

(١) كذا في الأصل، وفي القاموس: الغثاء: القَمْشُ، والزبد، والهالك.

والحُرُّ بالضم: ضدّ العبد.

والحرية[١]: يعني بها الخروج عن رِقّ الأغيار، وهي على مراتب:

حرية العامة: الخروج عن رقّ اتّباع الشهوات.

وحرية الخاصة: الخروج عن رقّ المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحقّ، واقتصارهم على ما يُريد الحقّ بهم.

وحريّة خاصّة الخاصّة: خروجهم عن رقّ الرُّسوم والآثار لانمحاقِ ظلمة كونهم في تجلّي نور الأنوار.

وقيل: الحرية [٨٦] ألاّ يملك شيءٌ السالك، أي لا يعوقُه عن سلوكه. وإلى هذا أشار من قال: الصُّوفُي لا يَملك ولا يملك.

فحرية المبتدئين: انطلاقُهم عن رقّ الشهوات.

وحريةُ المتوسّطين: انطلاقهم عن رقّ المُرادات.

وحرية المنتهيين: انطلاقهم عن رقّ ما سوى الله، وذلك نهايةُ التحقُّقِ بالعبودية. ولذا قال الجنيد: آخرُ مقامِ العارف الحرية.

يعني بيّنتُ لك في هذه القصيدة سرًا عظيمًا مُجملاً إنْ كنتَ حرًا كنت بذلك السرّ واري الزناد، أي ضاربَ الذكر بالفؤاد حتى جرى الفيض بالواد.

٤٣ـ مَـنْ علـمَ الحـقَّ علـمَ ذَوْقٍ لـم يقـرنِ الغـيَّ بـالـرَّشـادِ

الغيّ: الضلال والخيبة أيضًا، وقد غوى يغوي بالكسر غيًّا وغواية أيضًا، فهو غاوٍ وغوٍ، وأغواه غيره فهو غوي على فعيل.

والرشاد: ضدّ الغيّ.

يعني: من علم الحقَّ علم ذوقٍ ووجدان، لا علمَ دليلٍ وبرهان، فهو راشدٌ، ولم يقرنِ الغي بالرشاد.

---

(١) المادة من لطائف الإعلام: ١/٤٠٨.

قال الفرغاني في «تعريفاته»[١]: العلمُ عبارةٌ عن حقيقةٍ حاصلةٍ للعالم يتعلّق بالموجود على حقيقته التي هو عليها، وبالمعدوم [على حقيقته التي يكون عليها] إذا وجد، وإن شئتَ قلتَ: العلمُ هو ظهور عينٍ لعين، أي حقيقةٍ لحقيقة، بحيث يكون أثرًا على الحقيقة التي تكون عليها أثر الظاهر حاصلاً فيمن ظهر له من حيث الظهور فقط.

العلمُ بحسب التعيّن الأول، والمرتبة الأولى: هو ظهور عينِ الذات لنفسه باندراجِ اعتبار الوحدة فيها مع تحقّقها، وكان متعلّقًا بمعلومٍ واحدٍ، وكان لفظه حينئذ متعدّيًا بحسب هذه المرتبة الأولى إلى مفعولٍ واحد، فإنه علم فيها ذاته فقط.

العلم بحسب التعيّن الثاني والمرتبة الثانية: هو ظهورُ الذّاتِ بشؤونها من حيث مظاهرِ تلك الشؤون المسمّاة صفات وحقائق، وظهور الذات بتلك الشؤون لنفسه[٢] في هذه المرتبة الثانية، فيكون متعلّقًا بمعلومات متميّزة مغايرة بحسب المرتبة الثانية المتصفة بالإثنينية، وكان لفظ العلم بهذا الحكم متعدّيًا للمفعولين، فإنّه ظهر لنفسه ذا حياةٍ، وذا علم، وذا قدرة، وذا كلام، وذا جود، وذا عدل فكان العلم بحسب المرتبة الثانية، وبحسب حكم معلوماته فيها كثرة حقيقية، ووحدة نسبية مجموعة.

علم الشريعة: هو العلم الذي يتعلّق بتكميل الهيئات من الأفعال والأقوال ولوازمها، وتحسين هيئاتها مثل: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحجِّ، وأنواع الأذكار والتلاوة وغير ذلك مّما يتعلّق بالسيرِ الجسماني المتعلّق بالأعمال البدنية.

علم الطريقة: هو العلمُ المتعلّق بتكميل الهيئات النفسانية والروحانية، وما يتعلّق بالسير الروحاني من التوبةِ، والورع، والزهد، والمحاسبة، والمراقبة، والتوكّل، والرضا، والتسليم، وأمثال ذلك من تعديل الأخلاق ومعرفة آفات النفس ونحو ذلك.

علم الحقيقة: هو معرفة الحقّ تعالى، وأسمائه الحسنى، وصفاته العلى.

علم اليقين: ما حصل عن الدليل.

العلم العرفاني: عرّفه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري بأنه ينبتُ في الأسرار الطاهرة

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ١٥٥.

(٢) في لطائف الإعلام: لنفسها.

في الأبدان الزكية بماء الرياضة الحاصلة، ويظهر في الأنفاس الصادقة لأهل الهمم العالية في الأحايين الخالية في الأسماع الصاحية.

العلم اللدنّي: يُراد به العلم الحاصل من غير كسبٍ ولا تعمّل للعبد فيه. سمّي لدنيًّا لكونه إنّما يحصل من لدن ربّنا لا من كسبنا، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥].

وقد صنّف [٨٦/ب] الإمام أبو حامد الغزالي قدس الله روحه كتابًا في بيان هذا العلم وسمّاه بـ «العلم اللدنّي» وبيّن فيه كيفية حصوله، وأنه لا يُمكن أن يحصلَ بكسبٍ، وروى فيه عن عليٍّ كرّم الله وجهه أنه قال: لو طُويت لي وسادةٌ لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، ولقلتُ في الباء في بسم الله الرحمن الرحيم وقْرَ سبعين جملاً.

قال الإمام أبو حامد: ومعلومٌ أنّ هذا الذي أشارَ إليه عليٌّ كرّم الله وجهه إنّما أخذه من لدن ربّه لا من تعليم بشر.

بل أقول: قد رأينا من شيخنا علاء الدولة السمناني[١] رحمه الله أنّه صلّى المغرب، ثم جلس في محرابه، ففُتح عليه في تفسير الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) فيما بين صلاة المغرب والعشاء من العلوم ما لا يمكن تدوينه وكتابته إلاّ في شهور كثيرةٍ، ومن رأى مثلَ هذا من بعض التابعين علم معنى ما ذكر عليٌّ كرّم الله وجهه، فإنّه أولى بذلك كما شهد له رسولُ الله ﷺ بقوله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»[٢].

ومن العلوم اللدنّية والمعارفِ السرّية ما وقعتْ إليه إشارةٌ بقوله عليه السلام: «ما سبقكم أبو بكر في الجنة بصومٍ وصلاة، لكن بشيءٍ وقرَ في صدره»[٣]. وقد صنّف شيخُ العارفين،

---

(١) علاء الدولة السمناني: أحمد بن محمد بن أحمد البيانانكي علاء الدولة وركن الدين (٦٥٩ـ٧٣٦) تفقه وسمع الحديث، وشارك في الفضائل، وبرع في العلم، وخرج عن بعض ماله، وحجّ مرارًا. قال الإمام الذهبي: كان إمامًا جامعًا كثير التلاوة، وله وقع في النفوس، وكان يحط على ابن عربي ويكفّره. قيل: إن مؤلفاته تزيد على ثلاثمئة. الدرر الكامنة ١/ ٢٥٠.

(٢) رواه الترمذي (٣٧٢٣) في المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب، وإسناده ضعيف، وقال الترمذي: هذا حديث غريب منكر، ورواه الحاكم في المستدرك ٣/ ١٢٦ من حديث ابن عباس وجابر وأسانيده ضعيفة، ورواه الطبراني في الكبير ١١/ ٦٥ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٤٨/٩: رواه الطبراني، وفيه عبد السلام بن صالح الهروي ضعيف، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ١/ ٣٥٠، قال الدارقطني في العلل: إنه حديث مضطرب غير ثابت.

(٣) حديث ذكره الملا علي القاري في كتابه الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة. وقال: هذا من=

وارثُ سيد المرسلين شيخُنا محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه كتابًا على مفرده في معرفة هذا السرِّ، وسمّاه كتاب «البحث والتحقيق عن السرّ الموقر في صدر أبي بكر الصديق» رضي الله تعالى عنه.

العلم الذوقي: هو العلم الحاصل للعبدِ من جهة المشاهدة والعيان، لا بطريق خبرٍ ولا باستدلال برهان. والذوق يُطلق ويُراد به أولُ مبادئ التجلّيات، والشربُ أوسطها، والريّ نهايتها.

العلم المعطي النعيم والعذاب الأليم: يُراد به العلم بسرّ القدر، فإنّه هو العلم الذي يعطي الراحةَ التامّةَ للعالم به، ويُعطي العذابَ الأليم للعالم به أيضًا، فهو يعطي النقيضين إلاّ لمن أطلعه الله على عينه الثابتة، كما ذكر في سرّ القدر.

العلوم الثلاثة: يعني به علم الشريعة، وعلم الطريقة، وعلم الحقيقة، وقد عرفتها.

العلم الحقيقي: يشيرون به إلى حيازة الحقّ سبحانه لكلِّ الأوصاف مع اتّصافها بصفة الكمال من حيث إضافتها إليه.

٤٤ـ فمَنْ أَتاه الحبيبُ كشفًا لم يدرِ ما لذّةَ الرُّقادِ

الكشفُ: في اللغة: رفعُ الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا.

وقيل: الكشف هو ظهورٌ وبيانٌ لما يستر على بصير العبد وبصيرته بسبب عوارضِ البشرية، وكمالُهُ بحسب رفع الحجب.

وقال الحسن بن التُّستري[1] قُدِّس سرُّه: حقيقة الكشف أن ينظرَ الظُّلمةَ عينَ النور، ويشهدَ رفعَ الغطاء في الستور.

وأعلى مراتب الكشف أن يُطلعَه اللهُ على المعدِّ والمستودع، ودونه من أَطلعه على البداية دون الغاية. مَنْ شهدَ باني الأواني، نال أسرار المعاني.

= كلام أبي بكر بن عياش. قال السخاوي في المقاصد الحسنة (٩٧٠): ذكره الغزالي في الإحياء، وقال الحافظ العراقي: لم أجده مرفوعًا، وهو عند الحكيم الترمذي في نوادر الأصول من قول بكر بن عبد الله المزني.

(١) حسن التستري الشيخ المصري الصوفي الكبير. توفي سنة ٧٩٩. تاريخ ابن قاضي شهبة.

واللذة: إدراك الملائمِ من حيث أنه ملائمٌ كطعم الحلوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجوّ عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة تتلذّذ [٨٧] بذكرها، وقيد الحيثية للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملاءمته؛ فإنه ليس بلذةٍ كدواء النافع المرّ، فإنه ملائم من حيث أنه نافع، فيكون لذّة لا من حيث أنه مرّ.

والرُّقاد بالضم: النوم.

يعني: من علم الحقّ علم ذوق وشهودٍ بشاهد المحبوب، ومن أتاه المحبوب كشفًا لم يعلم ما لذة الرقاد.

٤٥ـ مثلِ رسولِ الإلهِ إذْ لم يكنْ له النَّومُ في فؤادِ

كما قال رسول الله ﷺ: «تنام عيناي ولا ينام قلبي»[1] لأنّ من شاهد الحبيبَ العلاّم، والرقيبَ السلام يشتغلُ به ولا ينام، لتحصيل الكمال وتكميل المال بالاتصاف بصفات الجمال والجلال، كماله.

٤٦ـ لو بلغَ الزَّرعُ مُنتهاهُ لاشتغلَ القومُ بالحَصَادِ

زرع كمنع طرح البذر كازدرع، والله أنبت، ومنه قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤] ويُقال للصبي: زرعَهُ الله، أي جبره، والزرع الولد والمزروع، والجمع زروعه وموضعه المزرعة مثلث الراء. ومنتهى الشيء غايته.

والشُّغل بالضم وبضمتين، وبالفتح ضدّ الفراغ، والجمع أشغال وشغول وشغله وأشغله لغة، واشتغلَ به. والحصاد قطع الزرع، يقال: حصد الزرع والنبات، أي قطعه.

يعني كما إذا بلغِ الزرع منتهاه اشتغل القوم بحصاده، كذلك من طرح بذر الذكر في مزرعة قلبه، ويلغ زرعُ الذكر إلى منتهاه ـ وهو ظهور حبة التوحيد في سنبله ـ اشتغل بتحصيلِ كمالات المعارف الإلهية.

---

(١) حديث رواه الإمام أحمد في المسند ٣/ ٣٩٤ (١٩١٢) عن ابن عباس، وأبو داود (٢٠٢) باب الوضوء من النوم عن عائشة، وابن خزيمة في صحيحه ١/ ٢٩ (٤٨) والبزار في المسند ٢/ ٤٣٠ كلاهما عن أبي هريرة.

٤٧ـ أو نزل الحصنَ[١] قومُ حربٍ لبـــادرَ النَّـــاسُ للجهـــادِ

وهذا مثلٌ آخر، الحصن واحد الحصون، والحِصن بالكسر كلُّ موضع حصين لا يوصل إلى جوفه[٢].

وبادر: بمعنى أسرع.

والجِهاد: بالكسر القتال مع العدو كالمجاهدة، وقيل: الجهاد، وهو الدُّعاء إلى دين الحقّ، والمجاهدة هي حملُ النفس على المشاقِّ البدنية، ومخالفة الهوى على كلِّ حالٍ؛ ولكن لا يمكن له مخالفة الهوى إلاّ بعد الرياضة، وهي تهذيب الأخلاق النفسية، وقيل: المجاهدة في اللغة المحاربة، وفي الشرع محاربةُ النفس الأمّارة بالسوء بتحميلها ما يشقُّ عليها بما هو مطلوب في الشرع.

يعني إن نزل حصنَ قلبك قومُ حربٍ ـ أي القوى النفسانية ـ فبادر لإخراجها عن قلبك بمجاهدة النفس حتى لا تتصرَّفَ فيك، ولا تأمرك بالسوء.

٤٨ـ نـاشـدتُـكَ اللهَ يـا خليلـي هـل فـرشُ الخـزِّ كـالقتَـادِ

نشدَ الضالّة نشدًا ونِشدةً ونِشدانًا بكسرهما طلبها وعرفها، وفلانًا عرفه معرفة، وبالله استحلف، وفلانًا نشدًا قال له: نشدتك الله، أي سألتك بالله، وقد ناشده مُناشدة ونشادًا حلفه.

والفرش: جمع فِراش بالكسر، وهو ما يُفرش.

والخزُّ: من الثياب يُنسجُ من الحرير والصوف.

والقتاد: شجرٌ له شوك. وفي «القاموس» شجرٌ صلب شوكه كالإبر، وعند البعض شوك أمِّ غيلان.

يعني: فرش الخزّ هل يساوي فرش القتاد المجاهدة النفس الأمارة بالسوء.

٤٩ـ لا والـــذي أَمَـرَنــا إليــه مــا عندَهُ الخيــرُ كــالفســادِ

---

(١) في المطبوع من مواقع النجوم: أو نازل الحصن.

(٢) في الهامش: الحصن بالكسر: بمعنى الحفظ، والقلعة، ويُقال هو كل مكانٍ محميٍّ مُحرز لايتوصل إلى ما [في] جوفه.

(لا) لنفي مضمون الاستفهام، أي لا يُساوى فرشُ الخزِّ مع فرش القتاد، أو أحال النفيَّ إلى الذهن، و(لا) زائدة كما زيدت في القسم والواو حرف قسم الذي مقسم به.

أمرنا إليه [٨٧/ب] عائد الصلة، وهو الله، لأنه تعالى منه بدىء الأمر وإليه يعود.

وجملة ما عنده: جواب القسم و(ما) بمعنى ليس، أي عند الله الخير كالفساد!

والخيرُ[1] هو مخففًا: اسم التفضيل، أصله (أَخير) حُذفت همزته على خلافِ القياس لكثرة استعماله، أو مصدر من خار يخير، أو صفة مشبهة تخفيف خيّر مثل سيّد، والمشددة واحد الأخيار، ولا يغيّر في التثنية والجمع والتأنيث، والخير بمعنى أخير لا يجمع.

والخير في ﴿خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤] للتفضيل لا للأفضلية، كقولنا: الثريد خير من النعم، و: الجهاد خير من القعود، أي خير في نفسه.

والخير مخفّفة في الجمال والمبسم، ومشدّدة في الدين والصلاح، وبالكسر الكرم والشرف والهيئة والأصل.

وخار الله لك في الأمر: جعل لك فيه الخيرَ، وهو أخير منك كخير.

وإذا أردتَ التفضيل قلت: (فلان خيرة الناس) بالهاء، و(فلان خيرهم) بتركها، أو (فلانة خيرة من المرأتين)، والخير: وجدان كلّ شيء كمالاته اللائقة، كما أن الشرّ فقدان ذلك.

والخيرُ يعمُّ الدعاء إلى ما فيه صلاح دينيّ أو دنيوي، فينتظم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والخير: القرآن نفسه ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٠٥].

وبمعنى الأنفع: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

والمال: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٨٠].

وضدّ الشرّ: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦].

والإصلاح: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

والولد: ﴿وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

---

(١) مادة (الخير) من الكليات ٢/ ٢٩٢.

والعافية: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ [الأنعام: ١٧].

والإيمان: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال: ٢٣].

ورخص الأسعار: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ﴾ [هود: ٨٤].

والنوافل: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٧٣].

والأجر: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ [الحج: ٣٦].

والأفضل: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [المؤمنون: ١٠٩].

والعفة: ﴿ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ١٢].

والصلاح: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

والطعام: ﴿إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: ٢٤].

والظفر: ﴿لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًا﴾ [الأحزاب: ٢٥].

والخيل: ﴿إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ﴾ [ص: ٣٢].

والقوة: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ﴾ [الدخان: ٣٧].

والدنيا: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨].

ومشاهدة الجمال: كما هو المراد من: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل: ٨٩] ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ﴾ [فصلت: ٤٩] أي طلب السعة في النعمة.

والخير المطلق: هو أن يكونَ مرغوبًا لكلِّ أحدٍ كالجنة. و[الخير] المقيّد: هو أن يكون خيرًا لواحدٍ وشرًّا لآخر كالمال.

قيل: لا يقال للمال (خير) حتى يكون كثيرًا.

وقيل: الخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له، أي يناسبه ويليق به.

فالحاصل المناسب من حيث إنه خارج من القوة إلى الفعل كمال، ومن حيث إنه مؤثّر فهو خير.

وأنت بالخيار وبالمختار: أي اختر ما شئت. كذا في «الكليات»[1].

---

(١) الكليات: ٢/ ٢٩٢-٢٩٥.

والفساد: هو أعمّ من الظلم، لأنّ الظلمَ النقص، فإنّ من سرق مالَ الغير فقد نقص حقّ الغير، وعليه: من أشبه أباه فما ظلم، أي فما نقص حق الشبه، والفسادُ يقع عليه وعلى الابتداع واللهو واللعب، والفاسد مأخوذٌ من فسد اللحم إذا أنتن، ويمكن الانتفاع به، والباطل من بطل اللحم إذا دوّد وشوش، فصار بحيث لا يمكن الانتفاع به.

وحاصل البيت: ليس الخيرُ عند الله كالفساد، وإن كان كلٌّ من عند الله لقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٩].

* * *

[التوفيق]

ولما فرغ عن القصيدة شرعَ في تفصيل التوفيق فقال: **قال من جلّ ثناؤه، وتقدّست أسماؤه** مرّ تفصيل الأسماء والثناء في البسملة والحمدلة[١]

وما توفيقي إلا بالله حكاية عن شعيب عليه السلام قال: ﴿ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗاۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ [٨٨] إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُۚ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴾ [هود: ٨٨] **فأسنده** أي التوفيق. **الله سبحانه إلى الاسم الجامع** وهو الاسم الله **الذي هو للتعلق لا للتخلق**.

التحقّق بالأسماء الإلهية[٢]: يعني به كمال العلم، والعمل بها على الوجه اللائق بالعبد، وقد يعني بذلك معنًى آخر، وذلك أنَّ تعلم أن للعبد بأسماء الحقِّ تعالى شأنه تعلّقًا وتخلّقًا وتحقّقًا.

فالتعلّق: افتقارُ العبد إليها مُطلقًا من حيث دلالتها على الذات الأقدس تعالى وتقدّس.

والتحقّق: معرفة معانيها بالنسبة إلى الحقّ سبحانه وبالنسبة إلى العبد.

والتخلّق: أن يقومَ العبدُ بها على نحو ما يليقُ به، كما يقوم هو سبحانه بها على نحو ما يليق بجناب قدسه، فيكون نسبتها إلى الحقّ على الوجه اللائق بقُدس الحقِّ تعالى، وإلى العبدِ على الوجه اللائق بعبوديّته.

وقد يُقال: التحقّق بالأسماء القيام بها، فالعبد متخلّق بها، وأمّا إذا زالت المنازعة والمعاوقة بالكلّية، فإنّ العبد حينئذ يكون متحقّقًا بها لا محالة، وذلك مثل أنّ المتخلّق بالاسم (الوالي) مثلاً من كان الله قد ولاّه أمرَ نفسه وغيره، فأسبغ على الغيرِ فضله، وأقام فيه، وفي نفسه عدله، فإن كان ذلك منه مع مجاهدة نفسه لميلها إلى هواها، فذلك متخلّق بالاسم (الوالي) تعالى وتقدّس، وإن كان ذلك بحيث لا يجدُ من نفسه ميلاً عن الحقّ فيه، فذلك هو المتحقّق بالاسم (الوالي) وهكذا في كلّ اسم.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٨٥ و٨٨).

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٣١٦.

قال عليه السلام: «كلكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيته، فالإمامُ الذي على الناس راعٍ، وهو مسؤول عن رعيته، والرجلُ راعٍ على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأةُ راعيةٌ على بيت زوجها، وولده، وهي مسؤولة عنهم، وعبدُ الرجل راعٍ على مال سيّده، وهو مسؤول عنه، ألا فكلّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته»(١).

وقال عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله»(٢).

فمن كان شهودُهُ للحقّ وتحقّقه به عند كمال تخلّقه بأسمائه تعالى، فإنّه يحصلُ له تجلّي الحق في ذلك الاسم، فينسب عند الطائفة إلى عبوديّته، فيقال: عبد الله، وعبد الرحمن، وعبد الرحيم... وهكذا في باقي الأسماء.

فالتخلّق بالأسماء الإلهية: قيامُ العبدِ بها على نحو ما يليق بعبوديته بحيث يوفّي العبودية حقّها، وكذا الربوبية أيضًا.

وفي إسناده إليه أي إسناد التوفيق إلى الاسم الله سرٌّ شريف نُشير إليه إن شاء الله تعالى في هلال هذا النجم السعيد كما سيجيء في محلّه.

التوفيق: أيُّها الابنُ الأنجب(٣) العتيق العتيق يجيّء بمعنى الكريم، والنجيب والحر والمنادى هو البدرُ الحبشي **وفّقك الله مفتاح السعادة الأبدية**. سعد كعلم من السعادة، وهي معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة، وقد عرفتَ الخير(٤) أنّه عبارةٌ عن وجدان كلِّ شيءٍ كمالاته اللائقة، فعلى هذا مفتاح السعادة الأبدية يكون عبارة عن العناية السابقة الأزلية.

---

(١) حديث رواه البخاري (٧١٣٨) في الأحكام، في فاتحته، و(٨٩٣) في الجمعة، و(٢٤٠٩) في الاستقراض، و(٢٥٥٤) في العتق، ومسلم (١٨٢٩) في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، والترمذي (١٧٠٥)، وأبو داود (٢٩٢٨).

(٢) حديث ذكره الشيخ ناصر الدين في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» ٦/ ٣٤٦ وقال: لا أصل له، أورده السيوطي في تأييد الحقيقة العلية ١/ ٨٩ دون عزو، وتأولوه بأن معناه: اتصفوا بالصفات المحمودة، وتنزهوا عن الصفات المذمومة، وليس معناه أن تأخذ من صفات القدم شيئًا. ثم رأيت الحديث في «نقض التأسيس» لابن تيمية في فصل: عقده الكلام على معنى قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته».

(٣) في المطبوع من مواقع النجوم: الابن النجيب.

(٤) تقدم صفحة (٣٢٦).

قال الفرغاني[١] قدّس سرّه: مفاتحُ الغيب: هي معاني أُصول الأسماء، أو قل: هي باطن أصول أئمة الأسماء التي هي عين التجلّي الأول، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩] كما عرفت ذلك من حال التجلّي الأول، وعرفت أن مفاتح الغيب هي أُصول الأسماء والصفات باعتبار تعيّنها في الباطن السابع الذي هو أبطن كلّ باطن وبطون.

مفتاح سرّ القدر: يعنون به اختلاف [٨٨/ب] استعدادات الممكنات الموجب لشرف بعضها على بعض حتّى صار منها ما هو تامُّ القبول أو ناقصه، وما هو موصوف بالسعادة أو الشقاوة، وأنّ ذلك لم يوجبه الحقّ عليها من حيث هو، إنما ذلك منها لا سواها بما هي عليه من اختلاف القبول بالكمال والنقص، وفي ذلك إيضاح الحجّة للحقّ على القوابل الناقصة والموصوفة بالشقاء، فإنّ الذي للحقّ إنّما هو إظهارُها بالتجلّي الوجوبي[٢] على نحو ما علمها، فهذا هو مفتاح سرّ القدر، سيجيء إن شاء الله تعالى تفصيل سرّ القدر في مبحث الأسرار[٣].

والمفاتح الأُولُ: هي مفاتحُ الغيب، وسمّيت بالأُوَل باعتبار كينونتها في وحدانية الحقّ، ونظير ذلك التصوّر النفساني قبل تعيّنات صُور ما يعلمه الإنسان، ولهذا سميّت المفاتح الأُوَل بالحروف الأصلية التي هي الحروف العاليات، أعني تعلّقات الحقّ للأشياء من حيث كينونتها في وحدانيّته، مثل التصوّر النفساني قبل تعيّنات صور ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وهي تصوّراتٌ مفردة خالية عن التركيب المعنوي والذهني والحسي، وهي الأسماء الذاتية وأمّهات الشؤون الأصلية التي هي الماهيات مع لوازمها وتعقل تعريفاتها. انتهى.

وهو الهادي بالعبد إلى سلوك الآثار النبوية. الأثر في «القاموس» أَثِرَ يفعلُ كذا كفرح طفق وعلى الأمر عزم، وله تفرّغ، واستأثر بالشيء استبدّ به وخَصَّ به نفسه، وما بقي من رسم الشيء فهو أَثَرٌ بفتحهما، وبالكسر والسكون أيضًا، وحديث مأثور من الأَثر بالفتح والسكون، والأُثرة بالضم المكرمة[٤] المتوارثة، وقد يستعار الأثر للفضل، والإيثار للتفضيل، والآثار تنظّم السُّنة من القولية والفعلية والتقريرية دون الأخبار.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٢٣.
(٢) في لطائف الإعلام: بالتجلي الوجودي.
(٣) انظر صفحة (١/ ٣٥٠).
(٤) في الأصل: الكرامة، والمثبت من القاموس.

والقائد معطوف على الهادي له، أي للعبد **إلى التخلّق بالأخلاق الإلهية** أي الاتّصاف بالصفاتِ الإلهية. الأخلاق جمع خلق.

قال الفرغاني قدّس سرّه: الخلق[١]: هو ما يرجع إليه المكلّف من نعته، هكذا قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري قدّس سره، وعنى بذلك أنّ خلق كلّ مخلوقٍ هو ما اشتملتْ عليه نعوتُهُ وصفاته، فكان المراد بالخلق صفات النفس، فإن كانت محمودة فهو على خُلق محمود، وإن كانت مَذمومةً فهو على خُلق مذموم، ولهذا قالوا: الإنسان مستور بخُلُقِهِ مشهور بخلْقه.

الخُلق الحسنُ مع الحقّ: هو ما عرفته من التواضع أنّ كل ما يأتي من العبد يوجب عذرًا؛ لأنّ العبد لنقصانه لا يبدو منه إلاّ النقص، وأنّ كلّ ما يأتي من الحقّ يُوجب شكرًا، لأن الجواد الكامل لا يصدر عنه إلاّ الجود والتفضّل.

الخلُق الحسنُ مع الخلق: هو المستجمع أمورًا ثلاثة وهي: بذل المعروف، واحتمال الأذى، وكفّه. وإنّما كان كفُّ الأذى من جملة مكارم الأخلاق، [لأنه لمّا كان العبد متمكّنًا من فعل الأذى وكفّه] ثم تركه من خشية الله [كان جزاؤه] أن يُكتب له حسنة.

الخُلق الكامل: هو المستجمعُ أمورًا ثلاثة هي: العلم، والجود، والصبر، وهذه الثلاثة الأوصاف هي التي لا يصحُّ لأحدٍ تحسين خلقه مع الحقّ ولا مع الخلق إلاّ بالاتّصاف بجميعها.

أمّا العلمُ: فلكونه هو المرشد إلى مواقع المعروف وبذله، ولهذا فإنَّ الجاهل يفعلُ المنكر[٢] ويظنُّه معروفًا لجهله، ولهذا لا يصحُّ الاتّصافُ بحسن الخلق لمن لم تكن أخلاقُه على وفق علم الشريعة، ولا أن يكمل فيها إلاّ بعد المعرفة بعلم الطريقة، لأنّه هو العلم الذي منه يُستفاد كمالها.

وأما الجود: فلكون حُسنُ الخُلق مع البخل مما لا يجتمعان، ولأنّ حُسنَ الخلق [٨٩] يحتاج فيه إلى البذلِ الذي لا يتمّ إلا بالجود، ولأنّ حُسن الخلق مع الغيرِ راجعٌ إلى الجود على نفسك أيضًا بحيث وجّهته إليها بتحسين أخلاقها، وبهذا يعلم أنّ حسن الخلق مع الحقّ راجعٌ إلى جُود العبد على نفسه.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٥٢.

(٢) في الأصل: يفعل المكروه.

وأمّا الصَّبر: فإنّما يُحتاج إليه في حسن الخلق؛ لأنّ من عَلِم بمواقع المعروف، وكان جوادًا ببذله، ولم يصبرْ على دوام البذل، لم يتمّ له حسن الخلق، فلكون الدوام على بذلِ المعروف مشقًّا، احتيج إلى الاستعانة عليه بالصبر، وكذا في جميع الأعمال والأحوال والمقامات، فإنه يحتاج فيها إلى الصبر عليها، ولهذا عدّوا الصبرَ أَعمّ الأخلاق حكمًا وأشملها أثرًا. انتهى.

والخلق العظيم وسائر الأخلاق مرّ بيانها في الموضعين[1].

وقوله: **وفّقك الله إلى الأخلاق الإلهية** جملٌ معترضة دعائية، وجملة قوله **من قام به أي بالتوفيق غنم** خبر التوفيق.

الغُنم بالضَّم والمغنم والغنيمة بمعنًى، وقد غَنِم بالكسر غُنْمًا وغنمه تغنيمًا أي نفله.

والغنيمة[2] أعمُّ من النفل، والفيءُ أَعمُّ من الغنيمة، لأنّه اسمٌ لكلّ ما صار للمسلمين من أموالِ أهلِ الشرك بعدما تضعُ الحربُ أوزارها، وتصيرُ الدارُ دارَ الإسلام.

وذهب قومٌ إلى أنّ الغنيمة ما أصاب المسلمون منهم عنوةً بقتالٍ، والفيء ما كان عن صلحٍ بغيرِ قتالٍ.

وقيل: إنّ النفل إذا اعتبر كونه مظفورًا به يُقال له غنيمة، وإذا اعتبر كونه منحةً من الله ابتداءً من غيرِ وجوب يُقال له نفل.

وقيل: الغنيمة ما حصل مستغنمًا بتعبٍ كان أو بغير تعب، وباستحقاقٍ كان أو بغير استحقاق، وقبل الظفر أو بعده، والنفل ما يحصلُ للإنسان قبل الغنيمة من جملة الغنيمة.

وقال بعضهم: الغنيمة والجزية ومال أهل الصلح والخراج كلُّه فيءٌ؛ لأنّ ذلك كلّه مما أفاء الله تعالى على المؤمنين، وعند الفقهاء: كلُّ ما يحلُّ أخذُه من أموالهم، فهو فيء.

والحاصل من قام بالتوفيق، وذلك النعمة من الله له كالغنيمة، **ومن فقده** ـ أي التوفيق ـ **حُرِم** أي صار مَحرومًا، معطوف على من قام به، **وهو** أي التوفيق **خارجٌ عن كسب العبد**.

الكسب: بمعنى الجمع والتحصيل، **وإنما هو** أي التوفيق **نورٌ يضعهُ الله في قلب من**

---

(١) تقدم في الصفحة (١/ ١٦٠).

(٢) مادة (الغنيمة) من الكليات ٣/ ٣٠٦.

اصطنعه أي اتّخذه واختاره، كما يقال: اصطنعَ أي اتّخذ المصنعة، ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه: ٤١] اخترتك لخاصّة أمر أستكفيكه، واصطنع خاتمًا أَمَرَ أن يُصنع له **لنفسه** متعلّق باصطنعه، وضمير لنفسه عائد إلى الله، **واختصّه لحضرته** معطوف على اصطنعه.

الخاصّ هو لغةً المنفرد، يقال فلانٌ خاصٌّ لفلان، أي منفردٌ له، واختصَّ فلان بكذا أي انفردَ به. والتخصيص تمييز أفراد البعض من الجملة بحكمِ اختصّ، وخاصّة الشيءِ ما يختصّ به، ولا يوجد في غيره كلاًّ أو بعضًا.

وحضرة الرجل: قربه وفناؤه، وكلّمه بحضرة فلان، وبمحضر فلان أي بمشهدٍ منه.

قال الفرغاني في «تعريفاته»[١]: حضرة الهوية هي باطن مفاتح الغيب.

حضرة أحدية الجمع: هو التعيّن الأول باعتبار أحديّته سُمّي حضرة، وباعتبار واحديّته سُمّي جمعًا.

حضرة الأحدية الجمعية: هي أحدية الجمع.

حضرة الجمع والوجود: هو التعيّن الأول أيضًا، سُمّي بذلك لأنّه هو اعتبار الذات من حيث واحديتها وإحاطتها وجمعها للأسماء والحقائق، لكونها حقيقة البرزخية الجامعة بين الأحدية والواحدية، وبين [٨٩/ب] المبتدأ والمنتهى، والبطون والظهور، فكانت هي حضرة الجمع والوجود لا محالة؛ لأنّ البطون والظهور لا يخرجُ شيءٌ عنهما.

حضرة الطمس: هي حضرة الجمع والوجود أيضًا، سمّيت بذلك لكون السيّار إذا وصل إليها انطمس ظلمةُ كونه في تجلّي نور الأنوار بحيث لم يبق النورُ من ظلمته رسمًا ولا أثرًا. والطمسُ فوق الحرق الذي هو البرق، وهو فوق المحو، لأنّه ـ أعني المحو ـ رفعُ الأفعال وأوصاف العادة، والطمسُ رفع جميع الأوصاف، وفوقه المحق الذي هو رفع الذات.

حضرة الإجمال: هي اعتبارات الواحدية، وإنّما كانت إجمالاً لاستدعاء التفصيل المغاير والغيريّة اللذين لا يتمّ التفصيل إلاّ بهما، مع استحالة ذلك في اعتبار الوحدة لمنافاتها المغايرة المؤيدة بالكثرة[٢] لتقابلهما.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤١١.

(٢) في اللطائف: المغايرة المؤذنة بالكثرة.

حضرة الألوهية: هو التعيّن الثاني لكون الأسماء التي باعتبارها تظهر أحكام الألوهية من معاني الرحمة والملك والخلق والرزق وغير ذلك، إنما تعيّن في هذه الحضرة لأنّ ما قبلها إجمالٌ لا تميز فيه.

حضرة العندية: يعني بها حضرة العند المضاف إلى الحقّ عزّ شأنه بقوله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ﴾ [فصلت: ٣٨]. وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ٢١] وغير ذلك ممّا يعبّرون عنه بلفظ العندية المضافة إلى الحضرة الربوبية، وتلك الحضرة هي الظَّرفُ المعنويّ الذي هو باطن كلّ الظروف الزمانية منها والمكانيّة، المشار إلى تعاليه على الكلّ، وهو أصل الزمان، ويقال باطن الزمان، وهو المُسمّى باصطلاح القوم الوقت، وهو الحال المتوسّط بين الماضي والمستقبل، وله الدوام، فإنّ هذا الحال هو الظرفُ المعنويُّ الذي هو محلُّ جميع المعلومات التي كانت جميعها متعلّقةً به، وكائنةً فيه من الحضرة العلمية، وكلُّ معلومٍ كان حاصلاً في حضرة معنوية بجميع توابعه ولواحقه وإضافة الوجود إليه أيضًا متعلّق به، ويسمّى الآن الدائم، والحال الدائم المضاف إلى الحضرة العنديّة المشار إليه بقوله عليه السلام: «ليس عند ربّكم صباح ولا مساء»[1]، فلهذا كان هذا الحال هو باطن الزمان وأصله الذي لا ماضٍ ولا مستقبل فيه؛ بل كلُّ لمحةٍ منه مشتملةٌ على مجموع الأزمنة بحكم المرتبة الأولى، وكلُّ لحظةٍ منه كالدُّهور من الزمان المتعارف، والدُّهور منه كلمحة من هذا الزمان الظاهر الغالب عليه حكم الماضي والمستقبل.

حضرة بيداء التجريد: هي بيداء التجريد يعنون به تجريد الفردانية عن السِّوى، ويُسمّى هذا التجريد بالبيداء؛ لأنّ الرسوم التي هي صور الخلقية تبيد في هذا التجريد أي تنعدم، كما أن البيداء التي هي الأرض القفراء يبيد فيها السالك ـ أي يموت ـ فكذا حضرة بيداء التجريد، ليس فيها وجودٌ لشيءٍ سوى الحق المشهود.

حضرة الأسماء: ويقال حضرة أصول الأسماء، وجوامع الأسماء، فأصول الأسماء الإلهية وتُسمّى أُمهات الأسماء وأَئمة الأسماء، والأئمة السبعة، والحقائق السبعة الكليّة، والأسماء الكلية أصلية، وهي سبعة، هي: الحيّ، والعالم، والمريد، والقابل، والقادر، والجواد، والمقسط، كما بيّن في «إنشاء الدوائر».

---

(١) تقدم الحديث، وتخريجه صفحة (٣١٨).

وأصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية هي باطن الوحدة، وكانت لأنه لا يصحّ أن يتقدّمها شيء ليكون أصلاً لها.

حضرة التعقل الأول: يراد به حضرة التعقّل في الحروف الأصلية التي هي الحروف العاليات، يعنون به أعيان [٩٠] الكائنات من حيث تعيّنها في أعلى مراتب التعيّنات الذي هو الوحدة، فإنّ الكائنات هناك إنّما هي شؤون الذات التي لا يصحّ فيها تكثّر في ذاتها ولا تكثر لغيرها لاستحالة ذلك في الوحدة الحقيقية مع اشتمالها على جميع ما يظهر منها.

حضرة التعّقل الثاني: وتسمّى حضرة [العلم] الذاتي، وعَرَصَة العلم الذاتي.

حضرة الارتسام: هي التعيّن الثاني، والمراد بذلك كلّه إنّما هو تعقّل الماهيّات في عَرَصَة العلم الأزليّ الذاتي من حيث اعتبار النسبي(١)، فإنّ ذلك هو حضرة العلم الذاتي(٢).

سُمّيت حضرة الارتسام لأجلِ ارتسامِ الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية في هذه الحضرة المسمّاة بحضرة العلم الأزليّ وحضرة العلم الذاتيّ، وهي حضرة الارتسام التي يُشير بها أكابر المحقّقين من أهل الكشف وعلماء أصول الدين والحكماء المتألّهين بأنّ الأشياء مرتسمةٌ في نفس الحقّ، ويعنون بذلك علمَه تعالى بالماهيات من حيث الامتياز النسبي، إلاّ أن الفرقَ بين فهم الحكيم وذوق المحقّق من أهل الكشف في هذه المسألة أنّ المكاشف يرى أنّ ذلك وصفُ [العلم] من حيث امتيازه النسبي عن الذات، لا أنّه وصفُ الذات من [حيث هي، ولا من] حيث أنّ علمها عينها.

الحضرة العمائية: هي حضرة العلم وحضرة الارتسام، وهي التعيّن الثاني، وسبب تسميتها بالعمائية كونها تحول بين إضافة ما فيها من الحقائق إلى الحقّ والخلق، كما يحول العماء الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وعين الشمس.

حضرة المعاني: هي التعيّن الثاني، وسُمّي بذلك لتحقّق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميزها فيه لاستحالة خلوّ شيءٍ عن علمه تعالى.

حضرة العلم الأزلي: هي المرتبة الثانية، والتعيّن الثاني، سُمّيت بذلك لأنّها حضرة تعلّق

---

(١) في اللطائف ١/ ٤١٣: من حيث الامتياز النسبي.

(٢) في اللطائف ١/ ٤١٣: حضرة العلم الأزلي.

علمه تعالى بالأشياء على سبيل التفصيل لحقائقها تعلّقًا غير متعلّقٍ بشيءٍ من المراتب الكونية، فلهذا كان تعلّقًا أزليّاً.

[حضرة] العلم الذاتي: هي حضرة[١]، وإنّما سُمّيت بذلك لأنّ ما فيها لا يظهر لغير ذات الحقّ.

حضرة الوجوب: هي ظرف الحضرة[٢] العمائية الذي يلي التعيّن الأوّل، سمّي بذلك لأنّه حضرة تعيّن الأسماء [الحق] التي كلّها واجبة لذاته دون تعيّن حقائق الخلق التي كلّها ممكنة لذاتها.

حضرة الامتناع: هي الظرفُ الذي يتوهّم مقابلته لحضرة الوجوب في البعد.

حضرة الإمكان: هي المتوسطة بينهما، ولمّا كان المنسوب إلى حضرة الوجوب إنّما هو الوحدة الحقيقة والكثرة النسبية صارت حضرة الوجوب لأجل انتساب الوحدة إليها إنّما يختصّ بها، وبم ينسب إليها من المظاهر هو حكم الفعل والتأثير، وكانت جميع الأَسماء الإلهية منسوبةً إلى هذه الحضرة، ثمّ إنّه ظهر وتميّز في مقابلة هذه الحضرة في هذه المرتبة الثانية التي هي العماء.

حضرة العلم المتعلّق بالمعلومات الممكنة: فسمّيت حضرة الإمكان تسميةً لها بما فيها، ثمّ إنّ هذه الحضرة لأجل ما قد احتوت عليه من الحقائق الممكنة، نُسبت إليها الكثرة الحقيقية والوحدة النسبية المجموعية بخلاف ما عرفته في حضرة الوجوب، ثمّ إنّ هذه الحضرة لأجل شدّة نسبة الكثرة إليها صارت متعلّقاتُها مختصةً بالقبول والتأثر والانفعال، كما كانت حضرة الوجوب مختصّةً بالفعل والتأثير لشدّة انتساب الوحدة إليها، ثمّ لأجل ما في حضرة الوجوب من حكم الكثرة النسبية، صار فيها ضربٌ من القبول والانفعال من الطلب الاستعدادي من السؤال والإسعاف بما يسأل حصوله [٩٠/ب]، ثمّ لأجل ما في حضرة المعلومات التي هي حضرة الإمكان من الوحدة النسبية كان لها التأثيرُ والفعل بالطلب والسؤال في حضرةِ الوجوب المسؤول منها.

حضرة الأسماء: هي حضرةُ الوجوب لما عرفته من أنّ جميع الأسماء الإلهية إنّما تنسب إليها.

---

(١) في اللطائف: ١/ ٤١٤: هي المرتبة الأولى.

(٢) في اللطائف: ١/ ٤١٤: هي طرق.

حضرة الأعيان: هي حضرة الإمكان لِما عرفت من ارتسام جميع حقائق الممكنات فيها.

حضرة التفصيل: ويقال حضرة تفصيل المعلومات وتميزها، والمراد به التعيّن الثاني؛ فإنّه هو محلُّ التمييز والتفصيل كما قد عرفت، وقد يعني بحضرة التفصيل العلم الأعلى.

حضرة الطلب: يعني بها التعيّن الثاني، وذلك لكون النسبة الربّية منطويةً في انطواء المربوب، وهي تُطلب من الفيض الرحماني بلسان الأسماء الإلهية الكامنة الظهور بأعيان الممكنات وفيها، وكذا الأعيان الثابتة تطلب ظهور الأسماء واتّحادها بها، فالحقُّ سبحانه من حيثية: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠] ﴿نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ﴾ [الإسراء: ٢٠] وظهوره في شؤونه على أحسنِ ما يليق بكلِّ شأنٍ هو عينُ أجابة سؤال الحضرتين الوجوبية والإمكانية.

حضرة الإجابة الأصلية: هي هذه الحضرة كما عرفت من كونها هي حضرة إجابة سؤال الحضرتين، وكانتْ هي محلّ أَصل الإجابة.

حضرة الفعل: ويقال حضرة التأثير، وهي حضرة الوجوب كما مرّ.

[حضرة الانفعال]: ويقال حضرة التأثّر، وهي حضرة الإمكان.

حضرة الجلال: هي الحضرة التي يَرى الحقُّ فيها نفسه في نفسه لنفسه من غير اعتبارِ تعيّن من مظهرٍ أو نسبة أو غير ذلك، وهي الحضرة التي لا مطمعَ لأحدٍ في نيلها، وهذه الحضرة هي باطنُ كلِّ جلال وهيبة، وهي تظهر في الوجود بصورِها العقلية والحسّية والخيالية، وذلك الباطن هو تعيّن الجلال في أوّل رتب الذات الذي هو التعيّن الأول، فإن كان ما يظهرُ من الصور والحقائق في المراتب الإلهية منها والكونية، فإنّما هي شؤونُ اعتبارات الذات كما عرفت، فالشأن الذي هو باطنُ صورِ الجلال، وعين تعيّن كلّ جلال يظهرُ في الوجود يقال له ـ أعني ذلك الشأن ـ حضرة الجلال.

حضرة الجمال: هو باطن كلِّ جمالٍ وحسنٍ وبهاء وزينة، تظهر في الذوات والأوصاف على قياسِ ما عرفته في حال الجلال.

حضرة الكمال: هي الحضرةُ الجامعة بين الجلال والجمال، وتُسمّى الحضرة البرزخية.

وقال الشيخ رضي الله عنه: وما من آيةٍ في كتاب الله، ولا كلمةٍ في الوجود إلاّ ولها ثلاثةُ أوجهٍ: جلالٌ، وجمالٌ، وكمالٌ.

الحضرة البرزخية: ويقال لها الحضرة [الإجمالية، الإنسانية والتفصيلية العَمَائية. ويعني ذلك الحضرة] الجامعة بين [حضرة] الوجوب والإمكان من وجهٍ، والفاصلة بينهما من وجهٍ، مشتملة على الصفات الإلهية، حاملة لعين التجلّي الجامع للجمع المسمّى بالنّفس الرحماني.

حضرة القرب: وتسمّى حضرة المقرّبين، وحضرات أهل العناية، وتسمّى رتبَ القرب.

حضرة العناية: هي حضرة أهل القُرب، سمّيت بذلك لأنّ القربَ إنّما يصحُّ لمن سبقت له العناية.

حضرة الدنوّ: هي حضرة القرب، ويُقال: منزلة الدنوّ، وهي التعيّن الثاني. وحضرة المعاني. [سمّي بذلك لما عرفته من كونه تعالى إنما يدنو من بعده في حضرة الإمكان].

حضرة التدلّي: هي حضرة ظهورِ الحقّ بصفات الخلق، فإن قربَ العالي من السافل يسمّى دنوًّا، هكذا فهموا من قوله تعالى ﴿ ثُمَّ دَنَا﴾ العبدُ ﴿ فَتَدَلَّىٰ﴾ الحقّ [النجم: ٨].

حضرة التداني: هي التعيّن الثاني، والفرقُ بين الدنوّ والتداني ما عرفته من كون الدنوّ هو طلب النسبة الربيّة [٩١] للظهور بحقائق الأسماء، وأنّ التداني هو إجابة الحضرتين كما مرّ.

حضرة النزول: هو التعيّن [الثاني] كما عرفته في باب التعيّن أنّه تعالى إنّما يظهر بصفات تعيّناته في هذه الحضرة.

حضرة ظهور الحقِّ بصفات الخلق: هي حضرة التعيّن الثاني؛ لأنّه لمّا كان محلّ تفصيل اعتبارات الوحدة، كان هذا التعيّن هو حضرة نزول الحق عن رتبة الوجوب الذاتي الخاصّ به الذي لا يصحُّ أن يشارك فيه بوجهٍ إلى حضرة الإمكان، فأضيف إليه كلُّ ما فيها من تعجّب وتردّدٍ وضحكٍ وتبشبش وغير ذلك.

حضرة ظهور الخلق بصفات الحقّ: هو التعيّن الثاني أيضًا، وذلك من جهة أنّ هذه المرتبة التي هي التعيّن الثاني هي تعيّنات حقائق المخلوقات، فعندما تتخلّص المخلوقات من قيود الكثرة بحيث لا يبقى فيه سوى حقيقته المتعيّنة في هذه الحضرة، فإنّه حينئذ يظهر بصفاتِ الحقّ من إحياءِ الميّت، وإبراء الأكمه والأبرص.

حضرة الصفاء: هي هذه الحضرة التي يظهر الخلق فيها بصفات الحقّ، سميت بذلك لأنّها هي الحضرةُ التي فيها يصحُّ للخلق الصفاء من كدورات الكثرة الخلقية، وتحقّقهم بصفاء

الوحدة الحقيقية، وقد يعني بحضرة الصفاء ما فوق هذه الحضرة من الحضرات المنسوبة إلى التعيّن الأول، فإنّه بالصفاء أحقّ وأولى. انتهى.

والمراد ههنا من قوله **واختصه لحضرته** وهي الحضرة الإلهية لا الضمير عائد إلى الله **به** أي بالتوفيق **تحصل النجاة** أي الخلاص من العقوبات الصورية والمعنوية، ومن الكدورات النفسانية والخلقية.

وبه أي بالتوفيق **تنال الدرجات** العاليات. الدرجة المرقاةُ. والجمع الدرج، والدرجة، أيضًا المَرتبةُ والطبقة، والجمع الدرجات.

ومع أنّه أي التوفيق **سرٌّ موهوب ونورٌ في قلب العبد موضوع، فإنّ إراداتِ العبدِ من جهة العلم بخصائصه** أي خصائص التوفيق **وحقائقه** أي حقائق التوفيق.

والخصائص جمعُ خصيصة على وزن فعيلة، كالحقائق جمع حقيقة، وقد مرّ تفصيله في مبحث الخاصّ[1].

والحقيقة اسمٌ لِما أُريد به ما وضع له فعيلة، من حقّ الشيء إذا ثبت بمعنى ثابت أي حقيق، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وفي الاصطلاح هي الكلمةُ المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب كالصلاة إذا استعمل المخاطب بعرفِ الشرع في الدعاء، فإنّها تكون مجازًا لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع، لأنّها في اصطلاح الشرع وضعت للأركان والأذكار المعلومة والأفعال المخصوصة مع أنّها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة، وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممّا يمكن تصوّر الإنسان بدونه، وقد يقال: إنّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة، وباعتبار تشخّصه هوية، وهو قطع النظر عن ذكر الماهية. كذا في «التعريفات»[2].

وفي «تعريفات الفرغاني»[3]: حقيقة الحقّ: عبارةٌ عن صورة علمه بنفسه من حيث تعيّنه في تعلّقه بنفسه[4] باعتبار توحّد العلم والعالم والمعلوم.

---

(١) انظر صفحة (١/ ١٢٦).

(٢) التعريفات للجرجاني ١٢٢.

(٣) لطائف الإعلام: ١/ ٤٢٤.

(٤) في اللطائف: في تعقله نفسه باعتبار.

حقيقة الخلق: عبارة عن صورةِ علمه بهم، ويقال أيضًا: حقيقة الخلق عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربّه أزلاً وأبدًا، فإنّه لمّا كان تعالى عالمًا بجميع الأشياء على حقائقها حقيقة، وكان علمُهُ الصفةَ القائمة به المستحيل على ما سواه أن تكون قائمة به، استحال على ما سواه أن يكشف الأشياء بحقائقها [٩١/ب] بل وكيف تصحّ مساواة علمنا لعلمه، فإنّ ذلك ممّا لم يقلْ به أحدٌ من أرباب الفطرة السليمة، فلهذا قالوا: بأنّ الحقائق لا تصحُّ أن تكونَ مدركةً لغير الخالق، فقال الشيخُ رضي الله عنه نظمًا:

ولستُ أُدركُ من شيءٍ حقيقتَهُ وكيفَ أُدركُهُ وأنتُمُ فيهِ

[بل أقول]:

وإن توجّهتُ نحوَ الشيءِ أُدركُهُ من حيثُ كوني شيئًا أنتم فيه

الحقيقة: مشاهدة الربوبية بمعنى أنّه تعالى هو الفاعل في كلّ شيء والمقيم له، لأنّ هويته قائمةٌ بنفسها مقيمةٌ لكلّ شيءٍ سواه.

الحقائقُ: هي أسماءُ الشؤون الذاتية عندما تصوّر وتميّز في المرتبة الثانية، فإنّ جميع الحقائق الإلهية والكونية إنّما تكون شؤونًا وأحوالاً ذاتية من اعتبارات الواحدية مندرجة فيها في المرتبة الأولى على نحو ما بانت وتصوّرت في المرتبة الثانية، فتُسمى الشؤون في هذه المرتبة بالحقائق، فإنّه لمّا كان الغالبُ على أحكام هذه المرتبة الثانية إنّما هو حكم تميّزات الأبدية مع آثار ظلمة غيب إطلاق الأزلية، لكون هذه الرتبة هي حضرة العلم الذاتي الذي لا يطّلع عليه غيرُ كنه الذاتِ الأقدس تعالى وتقدّس، صار ذلك موجبًا لأن حقّقت[1] أحكام هذه المرتبة الثانية بكلّ شأنٍ من تلك الشؤون، فكانت تلك الأحكام كحقّه لذلك الشأن، فصار ذا حقّةٍ وحقيقةٍ، وتسمّى عينًا ثابتة وماهية، فقد حصل من هذا أنّ اعتبارات الواحدية في المرتبة الأولى المسمّاة فيها شؤونًا هي الحقائق في هذه المرتبة الثانية [لكونها ذا حقّةٍ حقت بها من أحكام هذه المرتبة الثانية]، وعينًا ثابتة لثبوتها في هذه الحضرة العلمية، وماهية لأنّه يسأل عنها بما هي.

حقيقة الحقائقِ: يعنون باطن الوحدة، وهو التعيّن الأول الذي هو أوّل رتب الذات الأقدس كما عرفت ذلك لكليته وكونه أصلاً جامعًا لكلّ اعتبار وتعيّن، وباطنًا لكلّ حقيقة

---

(١) في لطائف الإعلام ١/ ٤٢٥: لأن حُقّتْ أحكام.

إلهية وكونية وأصلاً انتشأ عنه كلُّ ذلك، وقد عرفت أنّ المراد بذلك هو الوحدة بما يندرجُ فيها من شؤونها واعتباراتها غير المتناهية، وهي عين البرزخ الأوّل الأكبر الأقدم الذي هو الأصلُ الجامع لجميع البرازخ. وقد يقال في تفسير حقيقة الحقائق: إنّ ذلك هو اعتبار الذات الموصوف بالوحدة ـ جلّت عظمته ـ من حيث وحدتها وإحاطتها وجمعيّتها الأسماء والحقائق. وتسمّى أيضًا مرتبة الجمع والوجود، وحضرة الجمع والوجود.

وفي اصطلاح المحقّقين هو الهيولى الخامسة. وفي التحقيق الأوضح أنّ حقيقة الحقائق هي المرتبة الإنسانية الكمالية الإلهية الجامعة لسائرِ الرُّتب كلّها، وهي المسمّاة بحضرة أحدية الجمع، وبمقام الجمع، وبها تتمُّ الدائرةُ، وهي أول مرتبةٍ تعيّنت في غيب ذات الله تعالى.

الحقيقة المحمدية[١]: يشيرون بها إلى هذه الحقيقة المسمّاة بحقيقة الحقائق الشاملة لها، أي للحقائق، والسارية بكلّيّتها في كلّها سريان الكليّ في جزئياته، وإنّما كانت الحقيقة المحمدية هي صورة الحقائق لأجل ثبوت الحقيقة المحمدية في حاق الوسط والبرزخية والعدالة، بحيث لم يغلبْ عليه حكم اسم أو صفة أصلاً، فكانت هذه البرزخية الوسطية هي عين النور الأحمدي المشار إليه بقوله عليه السلام: «أول ما خلق الله نوري»[٢] أي قدّر على أصل الوضع اللغوي، فهو عليه السلام أوّل كلّ ما خلق الله عزّ وجل، وبهذا الاعتبار سمّي ﷺ بنور الأنوار، وبأبي [٩٢] الأرواح، ولأنّه آخر كلّ كاملِ خلقِ الله، إذ لا يخلقُ اللهُ بعده مثلَه في الكمال، كما قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] والإشارة منه ﷺ إلى أوليّته بمعنى نوره وآخريّته بمعنى ظهوره هو قوله عليه السلام: «نحن الأوّلون الآخرون»[٣] وهذه الحقيقة الكلّيّة هي أَصلُ جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمّدية أي أنّ الصورة العنصرية المحمدية صورة المعنى، ولحقيقة ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق.

---

(١) جاء في الهامش: الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعيّن الأوّل، فله الأسماء الحسنى كلّها، وهو الاسم الأعظم، وقيل: هي مظهر الأسماء والصفات كلها. انتهى.

(٢) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (١٣٧).

(٣) حديث رواه البخاري (٨٧٦) في الجمعة، باب فرض الجمعة، و(٨٩٨) و(٣٤٨٦) في الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم (٨٥٥) في الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة، والنسائي ٣/ ٨٥ (١٣٦٧).

الحقيقة الإنسانية الكمالية: هي حضرة الألوهية المسمّاة بحضرة المعاني، وبالتعيّن الثاني، والمعنى بكونها الحقيقة الإنسانية الكمالية هو كون صورة الإنسان الكامل صورة لمعنى، ولحقيقة ذلك المعنى، وتلك الحقيقة هي صورة الألوهية المسمّاة بالتعيّن الثاني، فكأن الإنسان الكامل هو مظهر التعيّن الثاني، والإنسان الأكمل هو مظهر التعيّن الأول المسمّى بحقيقة الحقائق، فافهم ذلك.

الحقّ المخلوق به: يعنون به الإنسان الكامل، بمعنى أنه المخلوق بسببه المشار إلى ذلك بقوله: «لولاك لما خَلقتُ الأفلاك»[1] قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] فما يُسخِّر الشيءُ لأجله، فإنّه هو الغايةُ من وجوده، ولهذا جاء في «الزبور» أو غيرِهِ من الكتب الإلهية: «يا بن آدم، خلقتُ الأشياء كلَّها من أجلك، وخلقتُكَ من أجلي». فقالوا: كلُّ ما سوى الإنسان خُلق للإنسان، ولهذا المعنى اعتباران:

أحدُهما: أنّه هو العلّة الغائية في خلق العالم، فكان كلُّ ما سوى الإنسان خُلق للإنسان في هذا المعنى، وهذا بلسان العموم في اصطلاح الرسوم.

والمعنى الثاني بلسان أهل الخصوص: وهو أنّ المُراد بالحقيقة الإنسانية الحقيقة المحمدية التي عرفت بأنّها حقيقةُ الحقائق، وهي القابلة لتجلّي الواحد الأحد على نفسه، فلمّا كان هذا التجلّي المذكور هو أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية والإصلاح والملك والسيادة بالنسبة إلى جميع الحقائق الكونية، وهو منشؤها ومرجعها ومنتهاها المشار إلى ذلك بقوله: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨] ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]. فإذا قيل: إنّ كلَّ ما سوى الإنسان خُلق للإنسان، فإنّما يعني بالإنسان هذا الإنسان الحقيقي، الذي هو حقيقة الحقائق، لا الصوري الذي هو الجسم العنصري، فإنّ حقيقته هو التجلّي الأول الذي هو ربّ الأرباب.

حقائق الأسماء[2] كلّها: هو تعينات الذات، فإنّ حقائق الأسماء الإلهية القائمة بالذات

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٢٩٨).

(٢) جاء في الهامش: حقائق الأسماء حيثيات ذاتية متعيّنة بنسب صفاتية بها تتميز الأسماء، فحقيقة كل اسم نسبة الذات بمأخذ اشتقاقها. وقيل: حقائق الأسماء هي تعينات الذات ونسبتها، لأنها صفات تتميز بها الأسماء بعضها عن بعض. انتهى.

المقدّسة المتعالية عن التغيّر والتبدّل ليست هذه الألفاظ المركّبة من الحروف المفردة المتغيّرة والمتبدّلة والمختلفة باختلاف اللغات وتبدّل تراكيبها وتغيّرها، وإنّما هذه الألفاظ هي أسماءُ تلك الأسماء ودلالاتٌ عليها، وتلك المعاني والحقائق القائمة بالذات هي مدلولاتها ومعانيها، فإنَّ حقيقةَ اسم الله تعالى وتقدّس [إنما هو تجلّي الذات الأقدس] وتعيّنه من حيث أنه واحد جامعٌ لجميع التجلّيات والتعيّنات قائم بالذات.

ولفظة (الله) كلمةٌ عربية معناها عين معنى (خداي) بالفارسية، وكلمة (تنكرى) بالتركية ومتغيّرة ومتبدلة ومختلفة ومتحوّلة، وحقيقتها جلّت عن التغيّر والتبدّل، فتكون هذه الألفاظ أسماءً للأسماء لا معانيها، وقد عرفت مثل هذا في باب اسم الاسم، هذا مع أنّ ما بأيدينا من أسماء الإله لا يصحُّ أن تكون هي حقائقها [٩٢/ب] لكون حقائق أسمائه وصفاته ممّا لا يصحّ لغيره تعالى أن يكون محيطًا بها ومعقلاً لها لوجوب التكييف والحروف فيها يعلمه، واستحالة ذلك فيها، وأنّه لمّا كانت حقائق أسمائه وصفاته إنّما هي الأسماء والصفات التي تَسمّى بها تعالى [في نفسه] من حيث هو ذاكرٌ ومذكور لنفسه بنفسه، لم يصحَّ أن تكون تلك الحقائق معقولةً لغيره؛ لاستحالة أن يكون معه غيرٌ في نفسه، فاستحال أن يكون المعلومُ من أسمائه وصفاته ما هو معلوم لنا، ولأنّه لو كان ما هو معلوم لنا هو حقيقة ما هو معلومٌ له لحصل التساوي في العلم بين الحقّ وعبده، ولكان معه غيره في رتبة ذاته، ولاستحالة غير ذلك ممّا لا يصحُّ إنكاره.

الحقائق السبعة الكلية الأصلية: هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والعدل، والجود[١].

وهذه الحقائق يندرج بعضُها في بعض، ويتعيّن بعضُها، ويتفرّع من بعض، فأسبقُها تعيّنًا وأشملُها حكمًا هو حقيقة الحياة التي معناها قبولُ الكمال المستوعب لكلِّ كمالٍ لائقٍ، والإدراك له من جهة جملة كلية، واسم الحي هو عين منبع الكمال الذي يستوعب كلَّ كمالٍ كما يليق به بحسب ما اقتضته ذاتهُ ومرتبتهُ، وأنّ الإدراك لذلك جملةٌ كلّية يندرج فيها تفصيلها.

ولمّا لم تخلُ حقيقةٌ كلّية أو جزئية أَصلية أو فرعية من كمالٍ يناسبه، كان اسم الحي شاملاً لجميع الأسماء[٢] من حيث ما يتضمّن من الكمالات، وكانت الحياة مستوعبةً لجملة الحقائق.

---

(١) في اللطائف ١/ ٤٢٩: والعدل والإقساط.

(٢) في اللطائف ١/ ٤٢٩: لجميع الأشياء.

ولمّا كان العلمُ داخلاً في الحياة ومنبعثًا منها، وكان العلم في التعيّن الثاني كما عرفت وستعرف متعلّقًا بمعلومات مفصّلةٍ متميّزةٍ ظهرت لعالمها وكان للحياة الإدراكُ لها جملة، والتفصيل داخل في الجملة ومندرج فيها، كان العلم من هذا الوجه داخلاً فيها، وكذا الإرادة لما كان معناها طلب المراد والميل إليه تخصيصًا أو ترغيبًا أو إظهارًا أو إخفاء، وكان اسم المريد المتعيّن بها هو الطالب المائل إلى تخصيص كلِّ شيءٍ بحكمٍ وأثرٍ ووصفٍ وهو المرتِّبُ لأحكام ذلك الشيء وغيره وكان غايةُ طلبه إنّما هو ظهور الكمال الأسمائي، وأنّ مرادَهُ بذلك الترتيب والتخصيص والوصف والحكم إنّما هو ذلك الظهور الذي هو من خصائص العلم، فإنّه يستحيلُ أن يُريد من لم يعلم، صار المريد والإرادة داخلين في العلم أيضًا ومنتشئين منه.

ولمّا كانت حقيقة القول أنّها نفسٌ منبعثٌ من باطنٍ يتضمّن معنًى يطلب ظهوره فتعيّن ذلك التعيّن في مرتبة أو مراتب، سمّي في الخارج مخارج، كان من حيث ذلك الطلب والميل داخلاً في الإرادة،

ولمّا كانت القدرة هي التمكّن من التأثير في إظهار ما يطلب ظهوره كان التمكّن لأجل ذلك داخلاً في القول ومنبعثًا ومتفرّعًا عنه، ظاهرًا بمعنى [أن] القول صورةٌ من صور التمكّن مع أنّ القول إنّما يظهر عن القدرة من جهة أنّ التمكّن منه داخلٌ في القدرة ومتفرعًا عنها.

ولمّا كان الجود اقتضاءً للإيثار ذاتًا أو وصفًا بما فيه كمال ما نفسًا أو مالاً أو جاهًا أو سؤددًا، وكلُّ ما ينتفعُ به ويتكمّل به لكلِّ مستحقٍّ أتمّ استعدادًا وحالاً وسؤالاً، والجواد هو المتمكّن من نفسه لقبول ذلك الاقتضاء، والعمل بذلك كان من جهة ذلك التمكّن داخلاً في القدرة ومتفرّعًا عنها، ثمّ إنّ [٩٣] المقسط الذي هو المؤثر لكلّ ما لَه قسط استعدادي لقساطته، إنّما يقبل من الجوادِ ما يؤثره به، فكان المقسطُ داخلاً في الجواد ومنتشئًا منه، فقد تبيّن لك بما ذكرناه حقائقُ الأسماء الإلهية السبعة، وكيفية ترتّب بعضها على بعض، وانبعاث بعضها من بعض نزولاً، واندراج بعضها في بعض عودًا، وقد مرّ تفصيلها في «إنشاء الدوائر».

الحقائق العشرة: هي العشرة منازل ينزلها السائرون إلى الله عزّ وجلّ، سُمّي هذا القسم [من] منازل السائرين بالحقائق؛ لأنّ المنازل التي يشتمل عليها هذا القسم هي منازل التحقيقِ من جهة كون السائرين فيها إلى الله سبحانه عند نزولهم فيها وتحقّقهم بها تظهر لهم حقيقةُ كلِّ شيءٍ وسرّه عند إتمامها واستكمالها، فتظهر لهم الحقائقُ كما هي عليه في حضرة العلم بلا تغيّرٍ ولا تبدّلٍ، وأوّلُ هذه المقامات العشرة هي: المُكاشفة، ثمّ المشاهدة، ثمّ المعاينة، ثمّ

الحيرة، ثمّ القبض، ثمّ البسط، ثمّ السُّكر، ثمّ الصحو، ثمّ الاتصال، ثمّ الانفصال.

حقيقة التقوى: هي باطن التقوى، هو إيثار اليقين، أي إيثار هؤلاءِ القوم الذين جعلوا أنفسَهم وقايةً للحقِّ، وهذا هو باطنُ التقوى، وهو جعلهم لها وقايةً له عزّ وجلّ، لأنّها هي التي تُوصف بالقيام بما يظهر فيها من المذامّ والنقائص وقايةً للحقّ وتنزيهًا له عن ذلك، ولذلك لا يُنسب إليها القيام والاتّصاف بشيءٍ من الفضائل والكمالات؛ لأنّ له كلَّ ذلك بلا مُشاركٍ، فمن راعى جناب الحقّ فيما يضيفه إليه من أوصاف الخلق على هذا الحدّ من التأدب معه فهو المُتَّصفُ بحقيقة التقوى وباطنها، لأنّه قد جعل نفسه وقايةً للحقّ أن يُنسبَ إليه شيءٌ من المذامّ؛ بل إليها، وأتقاه أيضًا بأن يتهجّم عليه باعتقاد مشاركةٍ في شيءٍ ليَنسبَ إليه شيئًا من المحامد التي إنّما نسبتُها إلى ربّه فقط، مع علمه بما أخبر به تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣] لأنّ الكلَّ خلقُ الله، وإيجاده.

حقيقة الإخلاص: هي المشار إليه بقوله عليه السلام: «إنّ لكلِّ حقٍّ حقيقةً، ولا يبلغ أحدٌ حقيقةَ الإخلاص حتّى لا يحبَّ أن يُحمد على ما يفعلُهُ من خيرٍ»[١] ومصداق كون هذا حديثًا مأثورًا عن السُّنة هو ما أخبر تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٨ ـ ٩] فبيّن تعالى أنّ ما كان من الأعمال لوجهِهِ الكريم فهو ما لا يطلبُ العبد له جزاء ولا شكورًا.

حقيقة الجنة هو باطن الجنة[٢]، ويشيرون بذلك خلع النفس من الملابس الخلقية، وتحقّقها بوصف الوحدة والحقية، إنّما كان ذلك هو باطن الجنة لأنّ جنة العابدين هي دار النعيم التي فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذّ الأعين، وهم فيها خالدون[٣] ﴿فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ۝ هُمْ وَأَزْوَٰجُهُمْ فِى ظِلَٰلٍ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ مُتَّكِـُٔونَ﴾ [يس: ٥٥ ـ ٥٦] وذلك هو ظاهر جنة العارفين الذين لا شغلَ لهم عن ربِّ العالمين، والإشارة إلى هذا المعنى هو ما وقع لأبي يزيد[٤] حين سمع قارئًا

---

(١) رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ٢/ ٤٩ و٤/ ٨٦ عن أبي ذر.

(٢) باطن الجنة في لطائف الإعلام: ١/ ٢٦٩.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى في سورة الزخرف (٧١): ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

(٤) طيفور بن عيس البسطامي أبو يزيد (١٨٨ ـ ٢٦١هـ) من مشايخ الطائفة نسبة إلى بِسطام بلدة بين خراسان والعراق.

يقرأ: ﴿ إِنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ ٱلۡيَوۡمَ فِي شُغُلٖ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥] فخرّ على وجهه، والدَّمُ يجري من أنفه، وهو يقول: لا أُحبُّ أن أكونَ في شغلٍ عنك يا ربّ.

وذلك الباطن ـ أعني باطن الجنة ـ هو التحقّق بالوحدة الحقيقية، ولهذا فإنّ الجنة لا تسع إنسانًا كاملاً ولا غير الجنة، كما أشار عليه السلام بقوله: «إن من أهل الجنة صنفًا لا يستتر الربُّ عنهم، ولا ينحجبُ»(١) وذلك أنَّهم غيرُ محصورين في الجنة ولا في غيرها من العوالم، والحضرات، [بل هم، وإن ظهروا فيما شاؤوا من المظاهر فإنهم منزّهون عن الحصر] والقيود بشيءٍ من الأمكنة والأزمنة كسيِّدهم، فهم معه أين ما كان، وحيثما كان، لا أين، ولا حيث، ولا جرم، ولا بعد، ولا حجاب، [٩٣/ب] ولا انتقال، ولا مكان، ولا زمان مع أنهم أكبرُ أَهلِ الجنان حالةً، فنزّه ذواتهم عن الأحياز والأحيان، نسأل اللهَ أن يُلحقنا بهم، ويشركنا في مراتبهم العليّة، فإنّه وليُّ الإحسان.

حقّ اليقين هو مشاهدة الحقيقة في أرفع الأطوار التي لا يمكن تجاوزها.

وقال الجنيد: حقّ اليقين أن تشاهدَ الغيوب كما تشاهد المرئيات. انتهى.

والحاصل أن إرادةَ العبد من **جهةِ العلم بخصائص التوفيق وحقائقه متعلّقةٌ بجود الله سبحانه وتعالى في تحصيله**، أي تحصيل التوفيق منه أي من جوده.

والجود(٢): صفةٌ هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ، فلو وهبَ واهب كتابه من غير أهله، أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروي، لا يكون جودًا.

وفي «الكليّات»(٣): الجود هو صفةٌ ذاتية للجواد، ولا يستحقّ بالاستحقاق ولا بالسؤال.

والكرمُ مسبوقٌ باستحقاق السائل والسؤال منه، والجوادُ يُطلق على الله تعالى دون السخيّ، والجُود لا يتعدّى إلاّ بالباء أو اللام، وينتظم به الإعطاء، فيتعدّى إلى مفعوله الأوّل باللام وإلى الثاني بالباء.

والاتّصاف به أي بالتوفيق **فقد يحصل التوفيق للعبد بتلك الإرادة فيتخيَّلُ العبدُ أنّه** أي التوفيق **كسبيٌّ، وأنّ دعاءه** أي دعاء العبد لله **فيه** أي بالتوفيق **وإرادته** أي إرادة العبد **إيّاه** أي

---

(١) لم أجد الحديث في المصار التي بين يدي.
(٢) مادة (الجود) من التعريفات للجرجاني (١٠٨).
(٣) الكليات ٢/ ١٧٢.

التوفيق سببٌ في حصوله أي حصول التوفيق وما علم العبد أنّ تلك الإرادة التي حرّكته أي العبد لطلب التوفيق فهي أيضًا من التوفيق، ولكن لايشعر لذلك أكثر الناس، فإذا تقرّر هذا من كون إرادة طلب التوفيق من التوفيق فيكون الإنسان إنّما يطلب على الحقيقة كمال التوفيق من الله الموفّق الواهب الحكيم، ومعنى كمال التوفيق استصحابه أي الموفّق للعبد في جميع أحواله أي أحوال العبد.

يُقال: أصحبه الشيء: جعله له مصاحبًا، واستصحبه الكتاب وغيره، وكلُّ شيءٍ لازم شيئًا فقد استصحبه، ويقال: لاءَمَ بين القوم ملاءمةً: أصلحَ وجمع، وإذا اتَّفقَ شيئان فقد التأما.

من اعتقاداته: متعلّق بأحواله، أي في جميع أحوال العبدِ من اعتقاداته.

والاعتقاد في المشهور هو الحكمُ الجازم المُقابل للتشكيك بخلافِ اليقين، وقيل: هو إثباتُ الشيءِ بنفسه، وقيل: هو التصور مع الحكم.

وخواطره: عطف على اعتقاداته. جمع خاطر، والخاطر هو اسمٌ لِما يتحرّكُ في القلب مِن رأي أو معنًى، ثم سُمّي محلُّهُ باسم ذلك، وهو من الصفات الغالبة، يقال: خطرَ ببالي أمرٌ، وعلى بالي أيضًا، وأصل تركيبه يدلُّ على الاضطرابِ والحركة، والخطرُ الإشراف على الهلاك، وهذا أمر خطرٌ أي متردّد بين أن يوجد وألاّ يوجد.

وفي «التعريفات»[١]: الخاطر ما يرد على القلب من الغيبِ[٢]، أو الواردُ الذي لا تعمّل للعبد فيه، وما كان خطابًا فهو على أربعة أقسام:

ربّاني: وهو أوّلُ الخواطر، ويسمّيه سهلٌ رضي الله عنه: السببُ الأول، ونفر الخاطر. وهو لا يخطىء أبدًا، وقد يُعرّف بالقوّة والتسلّط وعدم الاندفاع بالدفع.

وملكي: وهو الباعثُ على مندوبٍ أو مفروضٍ، وفي الجملة كلُّ ما فيه صلاحٌ، ويسمّى إلهامًا.

ونفساني: وهو ما فيه حظُّ النفس، ويُسمّى هاجسًا.

وشيطانيّ: وهو ما يدعو إلى مُخالفة الحقّ، قال الله تعالى: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨] [٩٤] وقال النبي ﷺ: «لمَّةُ الشّيطانِ تكذيبٌ بالحقّ وإيعادٌ

(١) التعريفات للجرجاني ١٢٩، والكلام في الكليات ٢/ ٣٠٩.

(٢) في التعريفات للجرجاني: ما يرد على القلب من الخطاب.

بالشرِّ»[١] ويسمّى وسواسًا، ويعتبر بميزان الشرع ممّا فيه قربة، فهو من الأولين، وما فيه كراهة أو مخالفة شرعًا فهو من الآخرين، ويشبّه في المباحات، فما هو أَقربُ إلى مخالفة النفس فهو من الأولين، وما هو أقرب إلى الهوى وموافقة النفس فهو من الآخرين، والصادقُ الصافي القلب الخاطر مع الحقِّ سهل عليه الفرق بينهما بتيسيرِ الله تعالى وتوفيقه.

والشيخُ مجد الدين البغداد[ي] زادَ على الخواطر الأربعةِ خاطرَ الروح، وخاطرَ القلب، وخاطر الشيخ.

وبعضُهم زادَ خاطرَ العقل، وخاطرَ اليقين. وعلى الحقيقة هذه الخواطر مندرجةٌ تحت الخواطر الأربعة:

فإنّ خاطرَ الروح، وخاطرَ العقل تحت خاطر الملك.

وأمّا خاطر [القلب] فإن كان في إمداد الروح والقلب فهو من قبيل خاطر الملك، ول يكون ذلك الخاطرُ للمعاد، وإن كان في إمدادِ النفس والشيطان فهو من قبيل العدد، وذلك عقل المعاش.

وأما خاطرُ الشيخ: فهو إمدادُ همّة الشيخ يصلُ إلى قلب المريد مُشتملاً على كشفِ معضلٍ، وحلِّ مُشكلٍ في وقت استكشاف المريد ذلك باستمداده من ضمير الشيخ، وفي الحال ينكشفُ ويتبيّن، وذلك داخلٌ تحت الخاطر الحقّاني؛ لأنّ قلبَ الشيخ بمثابة بابٍ مفتوحٍ إلى عالم الغيب، وكلُّ لحظةٍ يصل إمدادُ فيضِ الحقّ سبحانه وتعالى على قلب المريد بواسطة الشيخ.

وأمّا خاطر اليقين: فهو وارد مجرّد عن معارضات الشكوك والرّيب، داخل تحت الخاطر الحقّاني.

وأمّا خاطر العقل فقد قال صاحب «العوارف»: هو متوسّط بين الخواطر الأربعة.

وأسراره عطف على خواطره، جمع سرّ.

---

(١) حديث رواه الترمذي (٢٩٨٨) في التفسير، باب ومن سورة البقرة. والبيهقي في شعب الإيمان ٤/ ١٢٠.

اللمّة: المرة الواحدة من الإلمام وهو القرب من الشيء، والمراد بها الهمّة التي تقع في القلب من فعل الخير والشر، والعزم عليه.

مطلب الأسرار

وقال الفرغاني[١] قدس سرّه روحه: السرُّ يعني به حصةَ كلِّ موجودٍ من الحقّ بالتوجّه الإيجادي المنبّه عليه بقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فقولهم لا يحبُّ الحقَّ إلاّ الحقّ، ولا يطلب الحقّ إلا الحقّ، ولا يعلم الحقَّ إلا الحقّ أشاروا بذلك إلى السرّ المصاحب من الحقّ إلى الخلق على الوجه الذي عرفت، فإنّه هو الطالب للحقّ، والمحبّ له، والعالم به، قال ﷺ: «عرفت ربي بربي»[٢].

سرّ العلم: يطلق بإزاء حقيقة العالم به.

سرّ الحال: يطلق بإزاء الحال وهو ما يقع به الإشارة من الأشياء التي تكون مصونةً مكنونةً بين العبد وبين الحقّ، وعليه يحمل معنى قولهم: أَسرارنا بكرٌ لم يفتضَّها وهمُ واهمٍ. ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار.

سرُّ السرّ: ما انفرد به الحقُّ عن العبد، بحيث لا يكون لغيرِ الله اطّلاعٌ عليه.

سرّ التقديس: هو سرُّ العلوِّ الحقيقي، هو تقديس الحقِّ[٣] عن العلوَيْنِ، معناه تنزّه الحقّ عن العلوّ المكاني والرتبي جميعًا.

أمّا تقدّسه عن العلوّ المكاني فظاهر لاستحالة تحيّزه تعالى وتقدّس عن علوّ المكاني، وذلك بمعنى أنّه مهما تُوُهّم علوٌّ، ثمّ أضيف إلى الحقّ، كان الحقُّ أَعلى من ذلك، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى: ١] أي عن كلِّ علوٍّ، والسرّ فيه أنّ الحقَّ تعالى في كلِّ متعيّنٍ غيرُ متعيّنٍ به، ومع كلِّ شيءٍ غير مشارك له في مرتبة، فلهذا كما أنّ الإشارة الحسية منفيّة عنه، فكذا العقلية لاستحالة تحيّزه بمكانةٍ مخصوصة لبعيد علوّه من حيثها، ويقتصر عليها، ويلزم من ذلك أن يكون تعالى مقدّسًا عن مفهوم الجمهور من العُلُوَّيْنِ؛ بل علوّه حيازته تعالى للكمال المستوعب لكلّ كمالٍ، والمتّصف بكلِّ وصفٍ،

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ١٤.

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٩٧).

(٣) هذه المادة من لطائف الإعلام: ١/ ٣٤١.

وعدم تنزّهه عما تقتضيه ذاته من حيث إحاطتها. واتّسام كلٍّ [٩٤/ب] وصفٍ بسمة الكمال من حيث إضافة ذلك الوصف إليه، ومن ذاق هذا فهو المطّلع على سرّ التقديس وسرّ العلوّ الحقيقي اللائق إضافته إلى الحقّ، وتنزّهه وتقدّسه عن العُلُوَّيْنِ المكاني والرتبي.

سرُّ المصون: يعبّرون به عن غيبِ هوية الذات القدس وإطلاقها، فإنّ كنه الذات تعالى وتقدّس جلّ عن أن يدخلَ تحتَ علمٍ، أو يُحاط به، أو أن يُدرك من حيث ذاته أصلاً، فهو السرّ المصون عن الإدراك والإحاطة.

سرّ التجليات: يشيرون به إلى شهودِ كلِّ شيءٍ، في كل شيء، وكيفية حصول هذا الشهود أن يتجلّى للقلب عينُ التجلّي الأول الذي له أحديّة الجمعية بين جميع الأسماء الكلية والجزئية، والأصلية والفرعية، والذاتية والصفاتية، بحيث يشاهد شهودًا ذوقيًا، كلّ اسم منها يشتمل على الجميعِ اشتمالاً حقيقيًا على الوجه الذي ذكر في باب توحّد الأسماء وتكثرها، وإذا توحّدت في شهود هذا الشاهد من جهة الحقيقة الجامعة لها، وهي الذات الواحدة التي لا كثرةَ فيها بوجه شاهد، حينئذ كلُّ شيءٍ في كل شيء، وحينئذ يظهر له معنى ما قصدته بقولي:

فـي كـلِّ شـيءٍ بكـلِّ شـيءٍ	ظهـرتَ فـي غـايـة النـزاهـه
وليـس يـدري بـذاك إلاّ	مـن كـان فـي غـايـة النبـاهـهْ

سرّ العبادات: يعني به أسرار العبادات التي افترضها الله تعالى على عباده من: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ؛ وتقرير ذلك هو أنّه لمّا كان الغايةُ من وجود الإنسان إنّما هو وصوله إلى مرتبة الكمال التي هي الغايةُ من إيجاد الحقّ تعالى له، وكان ذلك لا يصحُّ إلاّ لمن كمل حضوره مع ربّه، وبذل كلّ ما سواه في حبّه عزّ وجلّ، وبالغ في تطهير نفسه عمّا لا يليق بحضرة قدسه عزّ وجلّ، وهجرَ كلَّ شاغلٍ [يشغل] من الأوطان والإخوان، ولم يكن ذلك في وسع أكثر الناس؛ بل ولا يجوز ذلك لكلّهم، أنعمَ اللهُ سبحانه على عباده، ولطفَ بهم، فإنّه هو الخبيرُ بحالهم، الرؤوفُ بهم، فافترضَ عليهم بما افترضَ من عبادته التي لم يكلّفهم منها إلاّ بقدرِ وسعهم، ليكون ذلك وسيلةً لهم إلى نيل هذه المقامات.

ولهذا لمّا علمَ اللهُ تعالى بضعف الإنسان عن الحضورِ التامّ مع ربّه على الدوام، فرضَ عليه الصلاةَ في خمسةِ أوقات من اليوم والليلة؛ لئلاّ يُحرمَ القربَ من جنابه، والحضور

بحضرة[1] مناجاته، فكفّر عن عبده بحضورِهِ في هذه الأوقات الخمسة التي افترضها عليه في أوقات يومٍ وليلة.

وهكذا لمّا علم من عبده الضعفَ عن بذل ماله جميعه فرضَ عليه البذلَ بربع عُشْر ماله فيما لاحظَّ فيه لنفسه؛ بل طلبًا لمرضاة ربّه في الجهة التي أذن، وأمره بالبذلِ فيها؛ لئلاّ تستغرقَهُ محبةُ الباطل، وتشغله عن المحبوب الحقّ عزّ شانه، فكفّر عن عبده ببذله لهذا القدرِ من ماله باقي ما تخلف منه في يده.

وهكذا لمّا علم سبحانه ضعفَ العبد عن دوام التشبّه بعالم قدسه، [و]عن دوام الاتّصال بحضرة الهيبة[2] وهجره لمقتضيات وهمه وحسّه، فرض عليه صومَ شهرٍ واحد من سنته؛ لعلمه بضعفه عن استغراق الصوم أيامَ عمره، ففرض عليه هذا الشهر لئلاّ يستهلكَ لطيفة روحانيته في كثيف جسمانيته، فيمتنع بذلك عن الدخول في الروحانيين المعتكفين على حضرة قدسه، فكفّر عن عبدِهِ بإمساكه عن مشتهياته من الأكل والشرب والنكاح في هذه المدة المعينة باقي أيام عمره.

وهكذا لمّا علم تعالى ضعف عبده عن التجريد والتفريد [٩٥] بالكلية، وخروجه عن أوطانه، وهجره لأهله ولإخوانه، فرض عليه عند استطاعته لزيارة بيته أن يزورَهُ مرّةً واحدة في عمره، وذلك لئلاّ يستغرقَهُ حبُّ الأهل، والاشتغال بهم عن ربه عزّ وجلّ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [المنافقون: ٩] فصار العبدُ بذلك من أهل الهجرة إلى ربّه، والسفر إلى حضرات قدسه، فكفّر الله عنه بالقصدِ إلى زيارته مرّةً واحدة في عمره، ما بقي منه وما فات من الهجر عن الأوطان وهجر الأهل والخلان حبًا لربه.

واعلم أنَّه تعالى لولا أن يعيّن فرائضه على عباده لما صحّت منهم عبادةٌ، لأنّه لافتراضه تميّز المُطيع المتمثّل للأمر ممّن ليس كذلك، ولئلاّ يكونَ الإنسانُ جاهلاً بما هو فرض عليه، فمهما فعلَ فإنّه لا يعرف بأنّه ممّن وفى في العبودية[3] لربّه.

سرّ القدر: يشيرون به [إلى] أنَّ حكمَ الله في الأشياء وعليها إنّما هو بها، وتقرير ذلك هو

(١) في اللطائف ٢/ ١٦: والحظوة بحضرة.
(٢) في اللطائف ٢/ ١٦: بحضرة إلاهيته.
(٣) في اللطائف ٢/ ١٧: رقى في العبودية.

أنه لمّا كان القضاءُ عبارةً عن حكم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات بما هي عليه في نفسه، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيدٍ، فما حكم القضاء على الأشياء إلاّ بها، وهذا هو عين سرّ القدر: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فالحكم في التحقيق تابع لعينِ المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكمٌ على الحاكم أن يحكمَ عليه بذلك، وكلُّ حاكمٍ محكومٌ عليه بما حكمَ به أن يحكمَ به، كان الحاكمُ من كان، فتحقّقْ هذه المسألة فإنّ القدرَ ما جُهل إلاّ لشدّة ظهوره، فلم يُعرف، وكثر فيه الطلب والإلحاح.

قال تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١] وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق. فإنّ الله تعالى أعطى كلَّ شيءٍ خلقه، فينزّل بقدرِ ما يشاء، وما يشاء إلاّ ما علم، فحكم، وما علم إلاّ ما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصلِ للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة كلّ ذلك مع القدر[١].

فسرّ القدر[٢] من أجلِ المعلوم، وما يفهّمه الله إلاّ لمن اختصّه بالمعرفة التامّة، فالعلم به يُعطي الراحةَ الكلّية للعالم به، ويُعطي العذابَ الأليم للعالم به أيضًا، إلاّ لمن أشهده الله عينه الثابتة، لأنّه من أكابر السعداء، فهذا الشخص يُسمّيه شيخنا: صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة كما ذكر ذلك في الفصّ الشيثي من كتاب «فصوص الحكم» فكان العالم بسرّ القدر يعطي النقيضيْنِ، وبه وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا، وبه تقابلت الأسماء الإلهية، فحقيقته تحكم[٣] في الوجود المطلق والمقيّد، لا يُمكن أن يكونَ شيءٌ أتمَّ منها، ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدّي وغير المتعدّي قال تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٧] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أنَّ العلمَ تابعٌ للمعلوم ممّن كان موصوفًا في ثبوت[٤] عينه، وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد

---

(١) في اللطائف ٢/ ١٨: تابع للقدر.

(٢) جاء في الهامش: سر القدر ما علمه الله تعالى من كلّ عين في الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التي يظهر عليها عند وجودها، فلا يحكم على الشيء إلاّ بما علمه من عينه في حال ثبوتها. من «تعريفات» فضل الله.

(٣) في اللطائف ١/ ١٨: فحقّيته تحكم.

(٤) في اللطائف ١/ ١٨: فمن كان مؤمنًا في ثبوت.

علم اللهُ ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال سبحانه: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٧] فلمّا قال هذا قال أيضًا: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي: ﴿مَا وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] أي ما قدّرتُ عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثم طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما علمناهم إلاّ بما أعطونا من نفوسهم ممّا هم عليهم، فإن كان ظلمًا فهم الظالمون، ولذلك قال: ﴿أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: ٥٧] ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١١٧] فافهم ما ذكرنا تعرف سرّ القدر. فقد أوضحناه [٩٥/ب] لمن علم.

سرّ الكمال والأكملية: يشيرون به إلى أنّ الكمال الأَسمائي لا يوجب نقصًا للذات، وتقرير ذلك هو أنّ الحقَّ تعالى له كمالٌ ذاتي لا يتوقّف ظهوره على غيره عزّ وجلّ، وله كمالٌ أسمائيٌّ يتوقّف ظهوره على [غيره] إيجاد العالم.

فالكمال[١] حصولُ ما ينبغي لما ينبغي على نحو ما ينبغي.

والكمال الذاتي: هو ما يُضاف إلى الحقّ سبحانه من غير اعتبار فعلٍ وتعيّن وغيرية ومظهرٍ؛ بل يكون تحقّقه للحقّ عزّ وعلا بلا شرطِ شيءٍ أصلاً، فيكون حقيقة الكمال الذاتي ظهورَ الذات لنفسها من غير اعتبارِ غيرٍ وغيرية.

والكمال الأسمائي: ظهور الذات لنفسها من حيث كلّيتها وجمعيّتها وشؤونها واعتباراتها ومظاهرها مفصّلاً ومجملاً بعد التفصيل من كونها أغيارًا، لكن بشرط أن يكون ذلك الشهودُ من حيث مظهر شأن كلّ[٢] جامع لجميع أفرادها بالفعل، وهو الإنسان الكامل الحقيقي، ووجدانها ذاتها من حيث ذلك المظهر الكامل، وظهورها أيضًا لنفسها من حيث كلّ فردٍ من أفراد مظاهر تلك الشؤون، وظهور كل فرد ووجدانه أيضًا لنفسه ولمثله من كونه مسمّى الأغيار ومقيّدًا بالمراتب.

فالذي ينبغي أن تعلمه هنا أنّ الكمالَيْنِ هنا من حيث التعيّن أسمائيان، وذلك أنّ الحكم من كلّ حاكمٍ كان ولا بدّ [وأن يكون] مسبوقًا بتعيّن المحكوم عليه في تعقّل الحاكم، فلولا تعقّل الحقّ قبل إضافة الأسماء إليه وامتيازه بغناه في ثبوت وجوده له عمّن سواه لما حكم بأنّه كمالاً ذاتيًا.

---

(١) المادة (الكمال) من لطائف الإعلام ٢/ ٢٤٨.

(٢) في اللطائف: شأن كليٍّ.

ولا شكّ أنّ كلّ تعيّنٍ تعقّلٌ للحقّ، فإنّه اسمٌ له، فإنّ الأسماء عند المحقّق ليست إلاّ ما عرفتهَ من كونها تعيّنات الحقّ، فإذن كلُّ كمالٍ يُوصف به الحقُّ فإنّه يصدق عليه أنّه كمالٌ أسمائي من هذا الوجه، وأمّا من حيث انتشاء أسماء الحقّ من حضرة وحدته، فهو في مقتضى ذاته، فإنّ جميعَ الكمالات التي وصِفَ بها هي كمالاتٌ ذاتية.

وإذا تقرّر هذا فنقول: من كان له هذا الكمال من ذاته لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب. يعني أنّها لا تقدحُ في كماله، ولا جائز أن يُتوهّم في كماله نقصٌ أيضًا بحيث يكمل بها؛ بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصفه أكمليّته، ومن جملتها معرفة أنّ هذا شأنه.

سرّ الربوبية: هو ما أشار إليه سهلٌ رحمه الله بقوله: إن للربوبية سرٌّ لو ظهر لبطلتِ الربوبية. وتقرير ما ذكر هو أنّ المربوبَ لما كان هو الذي يبقى على الربّ بربوبيته، لكون الربوبية نسبةً بين الربّ والممكن كما في أغمض المسائل من أنّ الأعيان معدومةٌ في نفسها، فلو ظهر هذا السرّ [للخلق] لبطل عندهم ما تترتّبُ عليه الربوبية.

وأغمض المسائل[١]: يعني به مسألة الأعيان الثابتة في قولهم بأنّها ما شمّت رائحةً من الوجود، ولا ينبغي لها ذلك لتفرّد الحقّ بالوجود وحده، وعنوا بذلك أنّ الحقائقَ المسمّاة بالأعيان الثابتة في اصطلاح أهل الله، وبالماهيّة في اصطلاح الحكماء، وبالشيء الثابت وبالمعدوم الممكن في اصطلاح المتكلّمين، هي عند الله باقيةٌ على حالها من البطون، وأنّها ما ظهرت بالوجود ولا تظهر أبدًا؛ لأنّ البطون ذاتيٌّ لها، وإنّما ظهرتْ أحكامُها بوجود الحقّ، إذ ليس ثمّة موجودٌ إلاّ الحقّ.

وأمّا الممكنات فباقيةٌ على عدمها، وهذا أغمضُ المسائل لا محالة؛ لأنّه ذوقٌ تنبو عنه الأفهام ما دامت منحجبةً مغلّبةً أحكامَ التخيلات والأوهام [٩٦] وإنما يُنال بكشفٍ إلهي، وشهودٍ حقيقي، ولهذا فإنّ ما يُذكر في تفهيم هذه المسألة إنّما هو من قبيل التوصيل إلى الفهم من كان ذا فطرة سليمة وقريحةٍ مستعدّة لأن يصيرَ من أهل الكشف؛ لذلك فإذا علمت هذا فاعلم أنه لمّا كان الأمرُ لا يخلو عن أحدِ قسمين، وهو أنّه إمّا أن يقال بأن ما ثمّة موجودٌ إلاّ الله كما تقتضيه قاعدة الكشف، أو يقال: إنّ مع الله موجودًا آخر، لكنّ اللهَ موجودٌ لذاته،

---

(١) هذه المادة من لطائف الإعلام أيضًا ١/ ٢٢٦.

والممكنات موجودة به كما تقتضيه قواعدُ العقل من جهةِ نظره وفكره، وما ثمة أَمرٌ زائد على هذين القولين؛ لكنّ القولَ الثاني يرجعُ عند التحقيق إلى الأول، لأنّ الوجود الذي صارتْ به الممكنات موجودة في زعمِ صاحب النظر العقلي لا يصحُّ أن يكونَ ممكنًا، وإلاّ لما أفادها وجودًا، [لأنها] إذا كانت إنّما افتقرتْ من جهة إمكانها، فكيف يزول فقرُها بجهة إمكانها أيضًا، فلم يبقَ إلاّ الوجودُ الحقّ الواجب.

فمنِ انكشف له هذا وعلم بأنّ حقيقةَ الحقّ لا يصحُّ عليها الانقلاب إلى حقيقة الخلق، ولا بالعكس، علم أنّ الحقَّ هو الموجود أزلاً وأبدًا بلا ابتداءٍ[1]، وأنّ الممكنات أَعيانٌ ثابتة أزلاً وأبدًا بلا تبدّل، وإنّما يظهرُ الحقُّ بأحكامها.

وهذا الذي ذكرناه هو ذوقُ الكمال وبلسانه، فمتى أخبرَ مخبرٌ من أهل الله بما يُخالف هذا من كلامه بحيث يُفهم من كلامه أنّ الأعيان ظهرتْ أو وجدت، أو أنّه ينبغي لها ذلك بمعنى أنّ الوجود الحقّ ظهرَ بأحكامها، أو أن يكون ذلك القولُ منه بحسب الأذواق المقيّدة، وببعض المراتب وبلسانها، فافهم ذلك.

سرُّ سرِّ الربوبية: يشيرون به إلى سرٍّ هو أَعلى من هذا السر الذي ذُكر للربوبية، فهو سرُّ السرِّ المفهوم منها، وتقريره: هو أنّ الرُّبوبية وإن كان تحققُها متوقّفًا على المربوبِ الذي هو عينٌ معدومة في نفسها؛ لكنّه لمّا كان مظهرًا لربّه الظاهر بأحكام تعيناته التي هي الأعيان الثابتة، لم يصحَّ لأجلِ هذا أن تبطل الربوبية، لأنّها نسبةٌ بين الربّ والقائم بربّه.

وبهذا الاعتبار يُطلق على العبد بأنّه موجودٌ عند من أطلق عليه اسم الموجود من أهل الله، لا كما يَفهم مَنْ ليس له هذا الكشف العالي الذي هو أَغمضُ العلوم، كما عرفت في بابِ غمضِ المسائل من أنّه لا وجودَ إلاّ لله وحده، وأنّ الأَعيان معدومةٌ لنفسها، حتّى ظنَّ مَنْ ليس له هذا المشرب أنّ المُمكنَ انقلبتْ عينه وصارتْ موجودةً بعد أن كانت معدومة؛ بل عينُهُ ما زالتْ معدومةً لا يصحُّ غير ذلك، بل معنى كونه موجودًا في ذوق الكمال هو أنّه ظهور الحقّ الوجود به وبأحكامه، فلمّا صارَ مظهرًا للوجود الحقّ صار يُسمّى موجودًا بهذا المعنى.

فالحاصل هو أنه لمّا كان سرُّ الربوبية الذي ذكرَهُ سهلٌ رضي الله تعالى عنه هو أنّ تحقّقَ الربوبية يتوقّفُ على العينِ المعدومة، فلو ظهر هذا السرُّ لبطلتِ الربوبية لبطلانِ ما يترتّب

(١) في اللطائف ١/ ٢٢٧: بلا تبدل.

عليه، إلاّ أنه لمّا كان قيامُ الربّيّة والمربوبية كلاهما بذات الحقَ لم يصحَّ بطلانُ الربوبية، فظهور سرِّ الرُّبوبية يُوجب بطلانها عند مَنْ لم يظهر له هذا السرّ الثاني المُستترُ في الأوُل، ولهذا كان الثاني المسمّى بسرّ السرّ المفهوم عن الربوبية، فكان سرُّ سرِّها مُوجبًا لإثباتها، وقد بيّن الشيخ رضي الله عنه هذين السرّين في بيتين ذكرهما في «الفتوحات»(١) وهما:

الــــربُّ حــــقٌّ والعبــــدُ حــــقٌّ يــا ليــتَ شِعــري مــن المكلّــف

إنْ قلــت عبــدٌ فــذاك ميــتٌ أو قلــت ربٌّ أنّــى يكلّــف

فيفهم ممّا ذَكَرَ الشيخُ رضي الله عنه [٩٦/ب] هنا أنّك إذا نظرتَ الربَّ وحده، أو العبد وحده بطلت الرُّبُوبية لبطلان الربّ المعبّر عن بطلانه بقوله:

إن قلــتَ عبــدُ فــذاك ميــت

أما إذا نظرتَ إلى قيامه بربّه، وإلى كونه مظهرًا له صحَّ تكليفُه، لأنّ المكلّف حينئذٍ عبدٌ هو مظهر لربّه، فثبت الربوبية بظهور سرِّ سرّها، فافهم ذلك. انتهى.

سرائر الآثار(٢): يعني بها بواطن الآثار الظاهرة في الكون، فإنّ جميعَ ما فيه ليس سوى آثار ظاهرة عن الحقّ عزّ وجلّ، لا تقومُ تلك الآثار إلاّ بالسرائر التي هي باطنُ كلّ أمرٍ معنوي أو صوري، ذلكِ الباطنُ هو الرابطةُ أو الرقيقة التي يحصل بها الإمداد مع الأنات، وصور تلك السرائر هي الساتر التي تفهم معنى الأسماء الإلهية من خلقها.

السرائر: يعنون بها انمحاق السيار بالاتصال بنورِ الأنوار، وحينئذ لا يطّلع عليه وعلى حاله غير[هُ] البتة، وإلى هذه الحالة هي الإشارة بقوله عليه السلام: «لي مع ربّي وقتٌ لا يَسعني فيه غيرُ ربي» ويُروى «لا يسعني فيه مَلَكٌ مقرَّبٌ، ولا نبيٌّ مُرسل»(٣). وقوله عليه السلام حكايةً عن ربّه تعالى: «أوليائي تحت قبابي، لا يعرفُهم سواي»(٤). انتهى.

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٢ و٥٥٢.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٢.

(٣) حديث تذكره الصوفية كثيرًا، وهو في رسالة القشيري، قال القاري: يؤخذ منه أنه أراد بالملك المقرّب جبريل، وبالنبي المرسل أخاه الخليل. وفيه إيماءٌ إلى مقام الاستغراق باللقاء المعبر عنه بالسكر والمحو والفناء. كشف الخفا ٢/ ١٧٣ (٢١٥٩).

(٤) حديث ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ٤/ ٣٥٧.

ومطالع أنواره عطف على أسراره، جمع مطلع[١].

والمطلعُ: بتخفيف الطاء تارةً يعني به حضرةَ الجمال التي عرفتها، أو حضرةَ الجلال التي مرّ ذكرُها، أو الحضرة الجامعة بينهما كما عرفتْ بأنّها المسمّاة بحضرةِ الكمال، كما أشار شيخُ العارفين إلى معاني هذه الحضرات في قوله[٢]:

ومَطلـعِ أَنـوارٍ بطلعتِـكَ الّتـي ... لِبَهْجتِهـا كـلُّ البُـدورِ استسـرَّتِ[٣]
ووصفِ كمالٍ فيك أَحسنُ صورةٍ ... وأَقومُها في الخلقِ منه استمدّتِ
ونعتِ جلالٍ منك يَعذُبُ دونَهُ ... عَذابي وتَحلو عنده لي قِتْلتي
وسِرِّ جمالٍ فيكَ كلُّ ملاحةٍ ... به ظَهَرتْ في العَالمينَ وتمّتِ
وحُسنٍ به تُسبى النُّهى دلّني على ... هوًى حَسُنَتْ فيه لعزّك ذلّتي
ومعنىً وراءِ الحُسْنِ فيك شهدتُهُ ... به دقّ عن إدراكِ عينِ بصيرتي
لأنتَ مُنى قلبي وغايةُ بُغيتي ... وأَقصى مُرادي واختياري وخيرتي

وتارة يعني بالمطلع موضع طلوع شمس الحقيقة بأسمائها الذاتية، وبمفاتح غيبها أي: أعلى مراتب تعيّناتها [كمرتبة الغيب المغيّب.

وتارة يعني بها موضع طلوعها في أقصى مراتب الظهور] الذي هو عالم الشهادة المسمّى بعالم الأجسام، وعالم الحسّ[٤] كما عرفت.

فأمّا طلوعُ هذه المفاتح والأسماء الذاتية في المرتبة الأولى التي هي مرتبة الغيبِ المغيّب فهو اجتلاءُ التجلّي الذاتي الأحدي الجمعي في منصته، ومجلاه الذي هو عينُ القابلية والبرزخية الكبرى في المرتبة الأولى كما عرفت كلّ ذلك.

وأمّا طلوعُها وظهورُها في عالم الشهادة المحسوس، فهو ظهورُها في المجلّى إلى أن ظهرت هذه الحقيقة البرزخية في عالم الشهادة بصورتها التي هي الصورة العنصرية المحمدية القابلة بقابلية قلبها التقيّ النقي المظهر لمظهره تلك البرزخية الكبرى.

---

(١) مادة المطلع من لطائف الإعلام ٢/ ٣١٥.
(٢) الأبيات لابن الفارض من تائيته الكبرى ٥٣ (ط دار صادر) الأبيات (٧٠ـ ٧٦).
(٣) في الأصل: استترت، والمثبت من الديوان.
(٤) في اللطائف ٢/ ٣١٦: وعالم الحسن.

وأمّا المطلع الثاني[١] فهو صورةُ تلك الحقيقة التي هي قابلية قلب هذه الصورة المحمدية التي هي مظهرها في عالم الشهادة.

مطلع الشمس: هو ما عرفته في الكلام على المطلع [من] أنّهم تارةً يُشيرون بذلك إلى طلوع الشمس الحقيقة بأسمائها الذاتية في أول رتبها.

وتارةً يعني به ظهورها في أقصى مراتب الظهور الذي هو عالم الأجسام.

وتارةً يعني بمطلع الشمس: الإنسان الكامل.

وتارة يعني به ظهور الحقِّ بالخلق كيف كان.

مظهر الإله: هو الإنسان الكامل كما عرفت ذلك في باب الصورة من كونه هو ظلٌّ وصورةٌ للحضرة الإلهية التي هي حضرةُ المعاني، والتعيّن الثاني، كما أنّ الإنسان الأَكملَ هو مظهرُ التعيّن الأول. انتهى.

والأنوار جمع نور، والنور[٢] حقيقةُ الشيءِ الكاشف للمستور، ويطلقونه بمعنى كلِّ واردٍ إلهي يطردُ الكونَ عن القلب.

النور الوجودي الظاهري: هو تجلّي الحقِّ باسمه الظاهر في أعيان الكائنات، وصور حقائق الموجودات.

النور الوجودي الباطنيّ: هو باطنُ كلِّ حقيقة مُمكنة، وهو العين الثابتة.

نور محمدٍ ﷺ: هو أحد وجوه الروح الأعظم، كما مرّ في باب الروح.

النور الأحدي: هو التجلّي الواحد الأحد، وهو التجلّي الذي عرفت بأنّه عبارةٌ عن ظهور الذات لذاتها في عين واحديّتها، فلكونه أوّلَ التعيّنات، قال عليه السلام: «أول ما خلق اللهُ نوري»[٣] أي أوّل ما قدّر على أصلِ الموضع اللغوي، وهو ـ أعني هذا التجلّي الأول ـ لما كان هو أَصلَ جميعِ الأسماء الإلهية، كان عليه السلام أبا الأرواح.

نور الأنوار: هو محمد ﷺ لما عرفتَ من كون نوره الذي هو التجلّي الأول هو أصلُ جميع الأنوار. انتهى.

---

(١) في اللطائف ٢/ ٣١٦: المطلع الثالث.

(٢) مادة (النور) من لطائف الإشارات ٢/ ٣٦٥.

(٣) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (١٣٧).

مطلب المكاشفة

ومكاشفاته: عطف على مطالع أنواره، جمع مكاشفة، والمكاشفةُ هي حصولُ العلم بالشيءِ على ما هو عليه بقدرِ الاستعداد، وهي فوق المحاضرة ودون المشاهدة.

وقال الغزالي قدّس سرّه: المكاشفة أتمُّ من المشاهدة.

وقال الفرغاني[١] قدّس سرّه: المكاشفةُ في العرف العام عبارةٌ عن كشف النفس لما غابَ عن الحواسِّ إدراكُهُ على وجهٍ يرتفعُ الرتب منه، كما في المرئيات، سواء كان انكشافُ ذلك بفكرٍ أو حدس، أو لسانحٍ عيني حصل عن الفيض العام، وسواء كان ممّا يتعلّق بالحقائق العلمية، أو الأنوار الكونية الجزئية الكاشفة عن غيب ما وقع في الماضي، أو سيقع في المستقبل.

وهي ـ أعني المكاشفة ـ بهذا المعنى على مراتب، ويقال: إنّ أعلاها الإشرافُ على الضمائر، كما مرّ في مشرق الضمائر.

[مشرق الضمائر][٢]: هو أحدُ [النقباء] العلماء به، الذين استخرجوا خبايا النفوس، وكشف اللهُ بهم[٣] عن بواطنِ الأشياء، وهم عبيدُ الاسم الباطن. سُمّي الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير قدّس سرّه العزيز مشرقَ الضمائر؛ لكون الله تعالى كشفه عن بواطنِ السرائر.

ومن هذا الباب أنّ الجنيد قدّس سرّه العزيز رأى في المنامِ إبليسَ وهو عريان في السُّوق، فقال له: أما تستحي من الناس؟ فقال: هؤلاء ليسوا بناس، إنّما النَّاسُ قومٌ في المسجد لشونيزي. قال الجنيد رحمه الله: فانتبهت، وأتيت لأصلّي الصبحَ في المسجد الشونيزي، فلمّا وقعَ نظري على الفقراء في المسجد، سلّمتُ عليهم، فردّوا السلام، وقالوا: كذوبٌ هو، لا تغترَّ به. ونحن أيضًا لسنا من الناس.

فهذا بابُ الإشراف على الضمائر.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٣٣.

(٢) مادة (مشرق الضمائر من لطائف الإعلام ٢/ ٣٠٧.

(٣) في لطائف الإعلام ٢/ ٣٠٧: وكشف الله لهم عن.

وتطلق المكاشفة بإزاء تحقيق الإبانة بالفهم. وتطلق بإزاءِ تحقيق زيادةِ الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة.

والمكاشفة اسمٌ لأحد المنازل العشرة التي يشتمل عليها قسم الحقائق، ثم يتلوها المشاهدة.

فأمّا المكاشفة فيشيرون بها إلى أول ما يبدو من الصفات والحقائق الإلهية أو الكونية لسرٍّ السائر من وراء سترٍ رقيق خلف حجابٍ شفّافٍ من اسمٍ إلهي مقيّد بحكمٍ ومختصٍّ بوصف، فيُسمّى ذلك القيدي مكاشفة؛ لانكشاف تلك الصفات والحقائق [٩٧/ب].

فأمّا المشاهدة: فهي تبدّي تلك الحقائق بلا مظهرٍ ولا صفة، لكن مع خصوصيةٍ وتميّز.

وأمّا المعاينة فهي تبدّي تلك الحقائق بلا خصوصية ولا تميز؛ بل ظهور عينٍ لعين. انتهى.

ومشاهداته عطفٌ على مكاشفاته، جمع مشاهدة.

والمشاهدة[1] تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ويطلق بإزاء رؤية الحقّ في الأشياء، وذلك هو الوجهُ الذي له تعالى بحسب ظاهريته في كلّ شيء.

وفي «الفتوحات»[2]: المشاهدةُ رؤية الأشياءَ بدلائل التوحيد، وتكون أيضًا رؤيةَ الحقّ في الأشياء، وتكون أيضًا حقيقةَ اليقين من غير شكٍّ، وهي تتلو المكاشفة. وقيل: تتلوها المكاشفة.

وقال العارفُ القُشيريُّ[3]: المحاضرةُ ابتداءً، والمكاشفةُ بعده، ثم المشاهدة:

فالمحاضرةُ: حضور القلب، وقد تكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضرًا باستيلاء الذكر.

---

(١) جاء في الهامش: المشاهدات: وهي ما يحكم فيه بالحواس سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنة، كقولنا: الشمس مشرقة، والنار محرقة، وكقولنا: إن لنا جبنًا أو خوفًا. انتهى.

قال روزبهان قدّس سرّه: المشاهدة كشف غطاء السرّ، وتجدّد عوارض البر، وعلامتها احتمال البلوى في أوان النجوى، وميراثها الترقّي والتوقّي، وسببها الخشية من حشو العبادة، وآفتها اتخاذ الجاه مع فوائد ساهٍ.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ١٣٢.

(٣) الرسالة القشيرية ١٥٠.

ثم بعد[هُ] المكاشفة: وهو حضورٌ بنعت البيان غيرُ مفتقرٍ في هذه الحالة إلى تأمّلِ الدليل، وتَطلّب السبيل، ولا مستجير من دواعي الرّيب. ولا محجوب عن نعت الغيب.

ثم المشاهدة: وهي وجود الحقّ من غير بقاء تهمةٍ، وإذا أصحتْ سماءُ السرِّ عن غيوم الستر، فشمسُ الشهود مشرقةٌ عن برج السرّ[١].

وحقُّ المشاهدة ما قاله الجُنيد: وجود الحقّ مع فقدانك.

وقال العارف القاشاني: في المشاهدة ولاية الذات، كما أنّ المكاشفة ولاية النعت.

وقال الفرغاني[٢]: وقد يُفهم من قولهم في المشاهدة بأنّها تُطلق بإزاء اليقين، [إن اليقين] هو الذي يُقال له مشاهدة.

وقد يفهم منه أنّ اليقين قد يقارن الشكّ، وقد لا يُقارنه، فعندما يرتفعُ الشكُّ منه يُسمّى مشاهدة، وهذا بعيد عمّا وقع اصطلاحُهم عليه في معنى اليقين من كونه عبارةً عن اعتقادِ أنّ الشيءَ كذا، وأنّه لا يكون إلاّ كذا مع امتناعِ تغيّره في نفسه، ووجوب مطابقته الأمر في نفسه؛ بل إذا اعتبرتا ما فسّر به اليقين صار المفهوم من قولهم المشاهدة بأنّها حقيقة اليقين من غير شكّ بأنّها هي اليقين نفسه، أو بأن يُراد بعدم الشكّ عدمُ المنازعة، وبهذا فرّقوا بين اليقين والمشاهدة.

فالمشاهدةُ: هي إدراكُهُ بغيرِ مُنازعة، فهي بهذا التفسير أقوى وأشدُّ من الإدراك اليقيني، ويمثّلوا على ذلك اليقين الحاصل بمن خلا بالليل مع الميت في بيتٍ مظلم، فإنّه تيقّن بقوّته العاقلة كون الميت لا يضرُّ ولا ينفع، مع وجود منازعةٍ حاصلة له من قوّة أخرى هي الوهمية.

قالوا: وإنّما سُمّي هذا الحصول الذي ارتفعتْ عنه المنازعةُ مشاهدةً تشبيهًا له بما يشاهد بالعين، فإنّ سائر الحواس لا تخلصُ في إدراكها من المنازع خلوص حاسّة البصر، فإنّه لا يكاد أن يجامعها منازعٌ فيما تدركه من مرئياتها، وتطلق المشاهدةُ بإزاء وجود الحقّ مع فقدانك.

فالمشاهدة: انتهاءٌ؛ إذ «ما بعدَ الله مرمًى لرامٍ»[٣]. والمحاضرةُ ابتداءٌ لافتقارها إلى البرهان، والمكاشفة وسط بينهما. انتهى.

---

(١) كذا، وفي الرسالة القشيرية: برج الشرف.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٣٠٦.

(٣) تقدم مع التخريج صفحة (٧٨).

ومسامراته عطفٌ على مشاهداته، جمع مسامرة.

والمسامرةُ في عرفِ أهل اللسان هي المحادثةُ في الليل، وفي اصطلاح هذه الطائفة[١]: هي خطاب الحقِّ للعارفين من عالمِ الأسرار والملكوت، كما أشار إليه بقوله ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ـ ١٩٤] وإنّما كنَوا عن ذلك بالمسامرة؛ لأنّها في العرف عبارةٌ عن المحادثة [٩٨] ليلاً، وأنشدوا:

يــا قمــري فــي ليلــةَ الـ	وصــلِ إذاغــابَ القمــرْ
ويــا سمــري كلَّمــا اســ	تحلــى لمحبــوبُــي السَّمــرْ

وأفعاله عطف على مسامراته، جمعُ فعل.

والفعل هو الهيئة العارضة للمؤثّر في غيره بسببِ التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا.

وفي اصطلاح النحاة: ما دلّ على معنًى في نفسه مُقترنًا بأَحدِ الأزمنة الثلاثة.

الفعل العلاج[٢]: ما يحتاجُ لحدوثه إلى تحريك عضوٍ كالضّرب والشمّ.

الفعل غير العلاج: ما لا يحتاج إليه كالعلم والظنّ.

والفعل يكنى به عن كلّ حقيقةٍ مُفردةٍ من حقائق العالم إذا اعتبرت من حيث قبولها لإضافة الوجود إليها بأثرِ الطلب الاستعدادي.

كلها: تأكيد لجميع الأحوال المتقدّمة يعني.

معنى كمال التوفيق استصحابه للعبد في جميع أحواله من اعتقاداته وخواطره وأسراره ومطالع أنواره ومكاشفاته ومشاهداته ومسامراته وأفعاله كلّها لا أنه أي التوفيق يتجزّأ ويتبعّض، فإنه أي التوفيق معنًى من المعاني القائمة بالنفس.

والمعاني: هي الصور الذهنية من حيث أنّها بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أنّها تقصد باللفظ، سمّيت معنًى، ومن حيث أنّها تحصل من اللفظ سمّيت مفهومًا، ومن حيث أنّها مقولةٌ في جوابِ ما هو سمّيت ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج سمّيت

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٣٠٣.

(٢) في التعريفات ٢١٥: الفعل العلاجي.

حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيارِ سُمّيت هويةً.

والمعنوي هو الذي لا يكون للسان فيه حظٌّ، وإنّما هو معنًى يُعرف بالقلب.

ونقصه أي نقص التوفيق **الذي يطلق عليه** أي على التوفيق **إنما هو أن يقومَ التوفيق بالعبد في فعلٍ ما من الأفعال ويحرمه** أي يحرم التوفيق العبد **في فعل آخر**. يقال: حرمه الشيءَ يحرِمه بالكسر حرمًا وحرمةً وحريمةً وحرمانًا، وأحرمه أيضًا إذا منعه إيّاه.

وكذلك زيادة استصحابه أي التوفيق **لجميع أفعال العبد، وقد بان** أي ظهر **علّة سؤاله** أي سؤال العبد في التوفيق **من الله تعالى**.

العلّة[1] [[لغة]: عبارةٌ عن معنًى يحلّ بالمحلّ، فيتغيّر به حالُ المحلِّ، ومنه سمّي المرض علّة.

وشريعةً: عبارة عند الأصولي عمّا يجبُ به الحكم والوجوب بإيجاب الله تعالى، لكنَّ اللهَ تعالى أوجبَ الحُكمَ لأجل هذا المعنى.

والشارعُ جلّ ذكره قد أثبت الحكمَ بسببٍ، وقد أثبت ابتداءً بلا سببٍ، فيُضاف الحكم إلى الله إيجابًا، وإلى العلّة تسبيبًا، كما يُضاف الشِّبعُ إلى الله تخليقًا، وإلى الطعام تسبيبًا، وكذا في عرف الفقهاء.

وكلٌّ من العلّة والسبب قد يفسَّر بما يحتاج إليه الشيء، فلا يغايران.

وقد يُراد بالعلّة المؤثّر، وبالسبب ما يُفضي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثًا عليه، فيفترقان.

وقال بعضهم: السببُ ما يُتوصّل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، والعلّة ما يثبت الحكم [بها]، وكذا الدليل، فإنّه طريقٌ لمعرفة المدلول، بسببه تحصل المعرفة.

وعلى حصول المعرفة ووقوع العلم به الاستدلال، غير أنّ العلّة تسمّى سببًا، وتسمّى دليلاً مجازًا.

وكلّ فعل يثبت به الحكم بعد وجوده بأزمنةٍ مقصودًا غير مستند فهو سببٌ قد صار علّةً كالتدبير والاستيلاء.

---

(١) مادة (العلة) من الكليات ٣/ ٢٢٠.

وقال بعضهم: كلُّ علّةٍ جاز أن تسمّى دلالة، لأنّها تدلُّ على الحكم، والمؤثّر أبدًا يدلّ على الأثر، ولا تسمّى كلُّ دلالة علّة، لأنّ الدلالة قد يعبَّرُ بها عن الأمارة التي لا توجبه ولا تؤثر فيه [٩٨/ب] كالكواكب، فإنّه دليل القبلة، ولا يؤثّر فيها.

والعلّة عند غير الأصوليّ ما يحتاجُ إليه سواءً كان المحتاجُ الوجود أو العدم أو الماهية، وأمّا العلاقة العقلية بين الممكنات فقد نفاها أهلُ الحقّ، فالمنازعةُ مع من اتّخذه مذهبًا، وإلاّ فالضرورةُ قاضيةٌ بثبوتها في الجملة، كيف ولا يمكن وجود العرض بدون الجوهر، ولا وجودُ الكلِّ بدون الجزء، على أنّ المُرادَ من قولهم علّة الكلّ هو الواجب تعالى أنّ علّة كلّ الموجودات ذلك، إذ علّةُ المعدومات لا يمكن أن يكون الواجب اتفاقًا من المتقدّمين والمتأخّرين والحكماء مطلقًا، أمّا عند قدماء المتكلّمين وهم قائلون بأنّ علّةَ الحاجةِ هو الحدوثُ إمّا وحده أو مع الإمكان، فلعدم احتياج العدمات الأزلية إلى علّة عندهم، وامتناع تأثير المختار في الأزلي على رأيهم. وأمّا عند الحكماء ومن يحذو حذوهم ـ أعني متأخّري المتكلّمين ـ فلِمَا قرّروا من أنّ عدم المعلول مستندٌ إلى عدم العلّة، ولا شكَّ أنّ الواجبَ لا يُمكن أن يرجعَ إليه عدم العلّة، ألا ترى أنّهم قالوا: إنّ علّةَ لازمِ الماهية هي الماهيةُ نفسها، فإنّ الجاعلَ لا يجعل الممكن ممكنًا؛ بل هو ممكنٌ بنفسه. وقالوا أيضًا: إنّ علّة الحاجة الحدوث، ولا شكّ أنّ الحدوثَ لا يُمكن إرجاعُ علّيّتِهِ إلى علّية الواجب، فثبت أنهم يقولون بالعلاقة العقلية بين الممكنات، بل بين الممتنعات، فإنّ الممكن كما جاز كون علّته واجبةً، يجوز كون علّته ممتنعةً، كعدم المعلول الأول المستند إلى عدمِ الواجب.

والعلّةُ قد توجد بدون المعلول لمانعٍ، وأمّا المعلولُ بلا علّة فهو محالٌ، ولا يجوز علّتان[١] على معلول واحد، سواء عرفت بالمؤثر، أم بالمعرّف، أم بالباعث.

وكلام العقلاء في جميع العلوم من المتكلّمين والأصوليين والنحاة والفقهاء مُطابقٌ على هذا.

واختلف في أنّ العلّة هل تسبقُ المعلول زمانًا أم تقارنه؟ والأكثر على أنّها مقارنةٌ، وهو المنقول عن الأشعري، واستدلّ له بعضُ المحققين بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢].

---

(١) في الكليات ٣/ ٢٢٤: ولا يجوز عقلاً اجتماع علتين على معلول.

وفصّل قومٌ فقالوا: [العلّة] العقلية لا تسبق، والوضعية تسبق، وربّما قالوا: تسبق الوضعية إجماعًا، وإنّما الخلاف في العقلية.

وقال بعضُهم: الوضعية أبدًا تُحاكي العقلية [لا فرق بينهما]، إلاّ أنّ تلك مؤثّرة بذاتها، ولذلك لا نقول بها، إذِ لا مؤثّر عندنا إلاّ الله تعالى.

قال الحكماء: إنّ المبدأَ الأول وحده من غير انضمام شرائط وآلات وأدوات وارتفاع مانع إليه علّة تامّة بسيطة للمعلول الأوّل بحيث لا تعدّد ولا تركيب فيه بوجهٍ من الوجوه، لا في الخارج ولا في الذهن. انتهى[1].

ولا يلزم من عروض الوجود المطلق للوجود الخاصّ الواجبي الذي هو عين المبدأ الأوّل أن يكونَ داخلاً في إيجاد المعلول الأوّل حتّى لا يكون مبدأ الأول وحده علّةً تامّة بسيطة للمعلول الأوّل، إذِ الوجود المطلق ووجوده الخاصّ للمعلول الأوّل سيان في كونهما متأخّرين عن الوجود الخاصّ الواجبيّ بالذات، ولا يلزم أيضًا من كون المبدأ الأول علّةً للمعلول الأوّل وجوب كونه متقدّمًا عليه بالوجود والوجوب حتّى يلزم دخلٌ للوجود المطلق في الإيجاد المذكور فينا في بساطة المبدأ الأوّل، إذ وجوبُ تقدّم العلّة على المعلول بالوجود المطلق ممنوعٌ، فإنّ الشيء [٩٩] إنّما يتحقق في الخارج إذا كان له وجودٌ خاص خارجي، الذي يكون مصدرًا للآثار والأحكام، فعدم كون الوجود المطلق العارض له مصدرًا للآثار والأحكام ممّا ذهب إليه جمهور العقلاء، فالعلّة واجبة كانت أو ممكنة، يجب تقدّمها على معلولها بالوجود الخاصّ الخارجي الذي يكون عينها في الواجبة، وزائدًا عليها في الممكنة، ولا دخل لعروض الوجود المطلق في العلية في كلتا الصورتين.

ففهم من هذا أنّ تقدّم العلّة على معلولها لا يقدحُ أن يكونَ لها وجودٌ زائد عليها؛ بل منَ العللَ ما لا يحتاج في إيجاده للمعلول الأوّل إلى اتّصافه بالوجود الزائد عليه، بل الذاتُ كافيةٌ من غير احتياجٍ إلى الاتّصاف المذكور.

قال بعض الحكماء: لا تُدرك الحقائقُ إلاّ بقطعِ العلائق، ولا تُقطعُ العلائقُ إلا بهجرِ الخلائق، ولا تهجرُ الخلائقُ إلاّ بالنظر في الدقائق، ولا ينظر في الدقائق إلا بمعرفة الخالق، ولا يعرفُ الخالق إلا بمعرفة العلّة.

---

(١) قوله: (انتهى) إشارة إلى نقل مؤلف كتاب الكليات عن التفتازاني.

واعلم أن ما يعلّل فهو كلُّ حكمٍ ثبت للذات عن معنًى قائمٍ بها، سواء كان واجبًا للذات غير مفارقٍ لها ككون الباري عالمًا وقادرًا وحيًّا، أو جائزًا غير واجبٍ للذات ككون الواحد منّا عالمًا وقادرًا ومريدًا إلى غير ذلك، كما هو مذهب أهل الحقّ، وأمّا ما لا يعلّل فالذاتُ والمعدومُ[1] وما يشترك فيه الموجود والمعدوم، [والمعلوم] والمقدورُ، والمراد والمذكور والمجهول، ووقوع الفعل وصفات الأجناس، وكون العلّة علّةً، والتماثل والاختلاف، والتضادّ [والباقي] وقبول الجوهر للأعراض. والتفصيل في «أصول التوحيد» للآمدي.

ثم اعلم أنّ العلّة عند الأصوليّ إمّا صريح، وإمّا ظاهر.

فالصريح [من العلة] مثل: لعلّة كذا، ولسبب كذا فـ ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢] و﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧] و﴿إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٥].

والظاهر [من العلة] مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وأما قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فيحمل لغير التعليل كالعاقبة نحو: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

والتعدية نحو ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧].

والعطف نحو ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۞ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٤ـ٥].

ومن الظاهر أيضًا (إن) المكسورة نحو: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

و(إذ) نحو: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ﴾ [المائدة: ٢٠].

و(على) نحو ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥].

و(حتى) نحو: أسلم حتى تدخلَ الجنة، وفي نحو ﴿لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢].

والعلّة معناها الحقيقي لا يُوافق مذهب الأشاعرة، فإنهم قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيءٍ من الأعراض والعلل الغائية. ووافقهم بذلك جهابذةُ الحكماء وطوائفُ الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلةُ.

---

(١) كذا، وفي الكليات ٣/ ٢٢٦: والمعلول وما يشترك.

قال التفتازاني: والحقُ أن بعض أفعاله[1] تعالى معلّلٌ بالحكم والمصالح، وذلك ظاهر، والنصوصُ شاهدة بذلك. وأما تعميم ذلك بألاّ يخلو فعلٌ من أفعاله من غرضٍ، فمحلّ بحثٍ. وأمّا أحكامه تعالى فهي معلّلةٌ بالمصالحِ ودرءِ المفاسد عند فقهاء الأشاعرة، بمعنى أنّها معرّفة للأحكام من حيث إنّها ثمراتٌ يترتّب على شرعيّتها وفوائد لها، وغايات تنتهي إليها متعلّقاتها من أفعال المكلّفين، لا بمعنى أنّها علل غائية تحمل على شرعيّتها.

وفي العلل العقلية خلاف عند الأشعرية والعامّة، فعند العامّة يجوز أن يكون للعلّة وصفٌ واحد، ويجوز أن يكون لها أوصافٌ كما في العلل الشرعية، وعند الأشعريّ لا يجوز لها إلاّ وصف واحد. انتهى. كذا في «الكليات»[2].

وتبيّن أن التوفيق لم يكن عنده أي عند العبد **معدومًا عند سؤاله** أي سؤال العبد [٩٩/ب] **لله تعالى فيه** أي في التوفيق، وجملة (تبيّن) عطف على جملة (قد بان) وهو أي **التوفيق تفعيل من الموافقة**.

الوفاق والموافقة والتوافق: الاتّفاق والتظاهر، ووافقه أي صادفه، وفّقه الله من التوفيق أي صيّره مُوافقًا لما يحبّه ويرضاه.

وفي «الكليات»[3]: التوفيق هو التسهيل، وكشفُ حسنِ الشيء على القلب، لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب إليه المحدّثون، ووافقهم الأشعري، ولا خلق الطاعة كما ذهب إليه إمامُ الحرمَيْن ومن تبعه؛ لأنّ القدرة صالحةٌ للضدّيْنِ، والطاعة متوقّفة على التوفيق فهو سببها.

والتوفيق هو النصرة والتيسير، والخذلان هو عدم النصرة، فبينهما تقابلُ العدم والمَلَكَة دون التضادّ. وقال الرُّسْتغفني[4] ومن تبعه منّا، وإمام الحرمين ومن تَبعه من الأشاعرة: الخذلان خلق قدرة على المعصية، وليس كذلك، لأنّ القدرة صالحةٌ للضدّين على البدل؛ بل هو بمعنى عدم التوفيق والإعانة على الطاعة، وترك العبد مع نفسه كما في «المسايرة».

---

(١) جاء في الهامش: أفعال الخالق الحكيم يجري على قضية الحكمة لا على سبب مطلق القدرة، ومن ذلك تدبير الأسباب وتغيير الشروط، فلهذا لا يخلو فعله من حكمة ومصلحة.

(٢) الكليات ٣/ ٢٢٣ـ ٢٢٦.

(٣) الكليات ٢/ ٩٩.

(٤) هو علي بن سعيد الرستغفني أبو الحسن (توفي سنة ٣٤٥هـ)، نسبة إلى رُسْتُغْفَن إحدى قرى سمرقند. حنفيٌّ من أصحاب الماتريدي، له مؤلفات. وفي الأصل الرستغفيني، والمثبت من الكليات.

والخذلان والإضلال مترادفان عند المعتزلة، كما في «التبصرة» وغيره، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] ليس كل فرد فرد من توفيقاتي (إلاّ بالله)، إذ المصدر المضاف من صيغ العموم.

وقال الوحدتي[١]: والتحقيقُ عندي أنّ التوفيق: التمكين من الطاعة والإقدارُ عليها، والخذلان التمكين من المعصية والإقدار عليها، كما أنّ الهدايةَ الموصلةَ هي خلقُ الاهتداء، والإضلال خلق الضلال، فاحفظه.

وهو أي التوفيق **معنًى يقوم بالنفس عند** طرء **فعلٍ** أي حدوث فعل **من أفعاله** أي أفعال العبد الصادرة عنه عن العبد **على اختلافها** أي اختلاف أفعاله **تمنعه** أي الموافقة تمنع العبد من المخالفة للحدّ المشروع له في ذلك الفعل **لا غير، وكلّ معنًى حكمُهُ هذا يسمّى التوفيق** جعلنا الله من الموفّقين في كلّ حالٍ وحين.

فلو وافق يا بُنَي تصغير ابن، وهو البدر الحبشي **حال العاصي** فاعل **وافق حقّه المشروع له** مفعوله **لم يكن عاصيًا** جواب (لو) يعني لو وافق حالُ العاصي حقَّه المشروعَ له لم يكن عاصيًا، لأنّ الموافقةَ تمنعه من المخالفة التي هي العصيان، **وإذا انتفت الموافقة في حالٍ ما مشروعٍ كانت المخالفة لأنّ المحلّ لا يعرى** أي لا يخلو **عن الشيء أو ضدّه**.

المخالفة، والخلاف ضدّ الموافقة، والوفاق.

وعَرِي من ثيابه بالكسر عُريًا بالضم فهو عارٍ وعريان، والمرأة عريانة، وما كان على فعلان فمؤنثة بالهاء، وأعراه وعرّاه تعريةً فتعرّى.

وقد يقوم بالعبد المؤمن التوفيقُ في فعل ما، والمخالفةُ في فعلٍ آخرٍ في زمن واحدٍ كالمُصلّي في الدار المغصوبة؛ لأنّ الصلاة من التوفيق، وكونها في الدار المغصوبة مخالفة، **أو كمن يتصدّق وهو يغتاب، أو يضربُ أحدًا في حالٍ واحد وأشباهه،** لأنّ التصدّقَ من التوفيق، والغيبة أو الضرب من المخالفة، **فلهذا** أي لأجل ما ذكرنا.

ما سأل العبدُ من مولاه إلاّ كمال التوفيق يُريد استصحابه أي التوفيق **له للعبد في جميع أحواله** أي أحوال العبد **كلّها حتّى لا تكون منه** أي من العبد **مخالفةٌ أصلاً، فإذا كمل التوفيق**

---

(١) محمد وحدتي بن محمد أبو محمد: فقية حنفي تركي الأصل مستعرب، توفي نحو سنة ١١٣٠هـ. الأعلام.

للعبد على ما ذكرناه فهو المعبّر عنه بالعصمة والحفظ الإلهي، حفظ اللهُ علينا الأوقاتِ، وعصمنا من نتائج الغفلات [١٠٠] إنه جواد بالخيرات.

مرّ تفصيل العصمة من «الكليات»[١]، ونبيّن ههنا ما قصرناه هناك.

قال[٢]: ثم اعلمْ أنّ ما أَمرهم اللهُ من الشرع وتقريره وما يجري مجراها من الأفعال، كتعليم الأمة [بالفعل] فهم معصومون فيه من السهو والغلط.

وأمّا ما ليس من هذين القسمين ـ أعني به ما ليس طريقه الإبلاغ، بل يختصّ به الأنبياء من أمورِ دينهم وأفكار قلوبهم ونحو ذلك ممّا يفعلونه، لا ليتبعوا فيه ـ فإنّهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط، هذا على ما عليه أكثرُ العلماء خلافًا لجماعة المتصوّفة وطائفةٍ من المتكلّمين حيث منعوا السّهو والنسيان والغفلات [والعثرات] جملةً في حقّهم.

وأمّا قصصهم فما كان منها منقولاً بالآحاد وجبَ ردُّه، لأنّ نسبةَ الخطأ إلى الرواة أهونُ من نسبة المعاصي إلى أنبياء الله تعالى، وما ثبت منها تواترًا فما دام له محملٌ آخر حملناه عليه، ونصرفُه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصًا حكمنا على أنّه كان قبل البعثة، لأنّهم جوّزوا صدور المعصيةِ على سبيل الندور، كقصة إخوة يوسف عليه السلام، وقد صاروا أنبياء، أو من قبيل ترك الأولى، أو من صغائرَ صدرتْ عنهم سهوًا، أو من قبيل الاعترافِ بكونه ظلمًا منهم، أو من قبيل التواضع وهضمِ النفس، أو غير ذلك من المحامل، فواقعة [آدم] نسيان، أو [من قبيل ترك الأولى، أو] قبل النبوة بدليل ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ﴾ [طه: ١٢٢] والمدّعي مطالب بالبيان،

وقول نوح عليه السلام ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥] فالأصوب فيه ما ذكره الإمام أبو منصور أنّه كان عند نوح أن ابنه على دينه لا أنّه كان ينافق[٣].

وأوّلوا كلمات الخليل: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٨] بأنّه على سبيل الغرض ليبطله، أو بإضمار الاستفهام، أو يريد أنهم كذا يقولون، كما تقول إذا أردت إبطال القول بقِدم الأجسام: الجسم قديم، أي كذا يقول الخصم، ثمّ تقول: لو كان قديمًا لم يكن متغيّرًا، فكذا

(١) انظر صفحة (١/ ١٤١).

(٢) الكليات: ٣/ ٢٦٤.

(٣) في الكليات: لأنه كان ينافق.

﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] أي لو كان ربًّا لما تغير. و﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ﴾ [الأنبياء: ٦٣] معلّق بالشرط، وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فالمعنى أنّهم لم يفعلوا، أو هو مثل قولك: لم نظنّ أنّك لا تحسن الكتابة، وأنت مشهورٌ بحسن الخطّ. فيقول: أنت كتبته، بل كتبت أنت و﴿إِنِّي سَقِيمٞ﴾ [الصافات: ٨٩] أي سقيم القلب من الحزن والغمّ بسبب عنادهم، أو عرف أنّه سيصيرُ سقيمًا في المستقبل لله ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٞ﴾ [الصافات: ٨٩] في ذلك الوقت، فلعلّ الله تعالى أخبر بأنّه مهما طلعَ النجمُ الفلاني، فإنّك تمرض.

واستشكل هذه التأويلات بما روى الحسنُ عن النبيِّ عليه السلام أنّه قال: «لم يكذب إبراهيم غيرَ ثلاث مرات...» إلى آخر الحديث[1].

والجواب: بأنّ معناه لم يتكلّم بكلامٍ صورته صورةُ الكذب ـ وإن كان حقًّا في الباطن ـ إلاّ هذه الكلمات، ولك أن تقول: إنّ ذلك كان قبل أن يجري عليه القلم، ولعلّ الغرضَ في قوله: ﴿أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] تكثير الدلائل؛ ليكون العلمُ أبعدَ عن الشكوك، ولهذا السبب أكثرَ اللهُ في القرآن من ذكر الدلائل الدالّة على التوحيد والصفات. واستغفاره لأبيه الكافر لعلّه لم يجد في شرعه ما يمنع منه، فلمّا منعَهُ اللهُ تعالى تاب، أو كان يتوقّع منه الإيمان، فلمّا أيس منه تركَ الاستغفار.

وقتلُ موسى عليه السلام القبطيَّ خطأً، أو قبل النبوة، وقوله: ﴿هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥] أي المقتول من عمل الشيطان، أي من جنده وأحزابه. وقوله للخضر عليه السلام: ﴿لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا﴾ [الكهف: ٧٤] يعني قتلته ظلمًا [١٠٠/ب] أو من نظر إلى الظاهر، ولم يعرف الحقيقةَ حكمَ عليه بأنّه شيء منكر.

وقصة داود أوّلها وآخرها تشهد بأنّ هذه القصة كاذبةٌ باطلةٌ على الوجه الذي يرويها أَهلُ الحشو، كيف يُقال: فلانٌ عظيم الدرجة في الدين، عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتلُ ويَزني؟! فهذا الكلام لا يليق بأحدٍ من العباد، فبأن لا يليق بكلام الله أولى.

قال عليٌّ رضي الله تعالى عنه: من حَدَّثَ بحديثِ داود على ما يَرويه القصاص جلدتُهُ مئةً

---

(١) حديث رواه البخاري (٣٣٥٨) في الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ و(٢٢١٧) في البيوع، باب شراء المملوك، و(٢٦٣٥) و(٥٠٨٤)، ومسلم (٢٣٧١) في الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، وأبو داود (٢٢١٢) والترمذي (٣١٦٦).

وستين. وأقصى ما في هذه القصة الإشعار بأنّه عليه السلام ودَّ أن يكون له ما لغيره، وكان له مثاله، أو خطب مخطوبة الغير، أو استنزله عن زوجته، وكان ذلك معتادًا فيما بينهم.

وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧] معارضٌ بقوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: ٢].

والتوفيق بأنّ هذا يُحمل على نفي الضلال في الدين، وذاك محمولٌ على الضلال في أمورِ الدُّنيا، أو في طريق مكة، أو في [طريق] مخالطة الخلق، أو وجدك محبًّا في الهدى، فهداك [وناهيك] شاهدًا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَـٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥] حيث أُريد إفراط محبّته في يوسف عليه السلام.

والإذن للمنافقين، وأخذُ الفداء من الأسارى قد وقع ذلك بعد المشاورة فيهما، ولم يعلم الأَوْلى إلاّ بالوحي، فالنبيُّ معذورٌ فيهما، كما يشعر به قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] حيث قدّم على الخطاب ما يدلّ على أنّه ليس بطريقِ العتاب.

وعتاب الأنبياء على ترك الأفضل مع فعل الفاضل فلا يكون فعل الفاضل زلّة.

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧] حيث لم يواجهه بالعبارة الصريحة؛ بل بصورة الغيبة على طريق النصيحة. غاية ما يقال: إنّه وقع ترك الأَوْلى، وليس من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] إذ لا قائل بأنّ المباشرة لمأربة[1]، أو شرب العسل كان أَوْلى من تركهما، لأنّ كلَّ واحدٍ من الأمرين من قبيل المباح الذي لا حرج في فعله ولا في تركه؛ وإنّما قيل له هكذا رفقًا به وشفقةً عليه، فيكون التحريمُ بمعنى الامتناع من الانتفاع بالأمر المباح لتطييب خواطر الأزواج الطاهرات اللاتي قابلنه بالمخالفة فيما يسوؤه حتّى ألجأه إلى الامتناع [من الانتفاع] بما أحلّه الله تعالى.

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشرح: ٢] كان ذلك قبل النبوة، أو من تركِ الأَوْلى والأصحُّ صرفُ الوزر إلى أثقال الرسالة.

﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] أي لما يتصورّ عندك أنّه تقصير.

﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] من باب الاستعارة التمثيلية، من غير تحقّق

---

(١) في الكليات ٣/ ٢٦٧: المباشرة للجارية.

معاني المفردات، فالمعنى أنك مغفور غيرُ مأخوذٍ بذنب، أن لو كان.

ومثّله بعضُ المحقّقين بقولهم: اضرب من لقيت، ومن [لا] تلقاه مع أنّ من لا تلقاه لا يمكنك ضربه.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢] يعني إن أمكنكم أن تنكحوا، والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول، فالمعنى ليغفر لأجلك، ولأجل بركتك ما تقدّم من ذنبهم في حقّك وما تأخّر، ويقرب منه قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣].

والحقُّ أن العصمة لا ترفع النهي، وقد كان اللهُ يحذّر نبيّه من اتّباع الهوى أكثر ممّا يحذّر غيره، فإن ذا المنزلة الرفيعة إلى تجديد الأنذار أَحوجُ حفظًا بمنزلته وصيانةً بمكانته.

والعصمة تعمّ الذات كلّها، والحفظ يتعلّق بالجوارح مطلقًا(1). انتهى.

فالتوفيق يا بني هو العنايةُ التي للعبد عند الله قبل كونه تعالى المتفضّل به أي بالتوفيق عليه أي على العبد **عند إيجاده تعالى إيّاه** أي العبد **وتعلّق** عطف على كونه **خطابه** [١٠١] **تعالى به** أي بالعبد **والمتفضّل** ههنا بمعنى المُحسن، لأنّ الفضلَ والفضيلة ضدّ النقص والنقيصة، والإفضال الإحسان، وأفضلَ عليه وتفضّل بمعنًى، **قال الله تعالى**: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢].

قال القاشاني قدّس سرّه: القدمُ هي السابقة التي حكمَ بها للعبد أزلاً، وقد يختصّ بما يكمل ويتمّ به الاستعدادُ من الموهبة الأخيرة بالنسبة إلى العبد؛ لقوله عليه السلام: «لا تزال جهنم تقول ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠] حتّى يضعَ الجبّار قدمَهُ، فتقول قطي قطي»(2) وإنّما يكنى عنها بالقَدَم؛ لأنّ القدمَ آخرُ شيءٍ من الصورة، وهو آخرُ ما يقرب به الحقّ إلى العبد من اسمه الذي إذا اتّصل به وتحقّق به كمل، وقدمُ الصدق: هي السابقةُ الجميلة، والموهبة الجزيلة حكمَ بها الحقُّ تعالى لعباده الصالحين والمخلصين من قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢] والصدقُ الخيارُ من كلّ شيء. انتهى.

---

(1) الكليات: ٣/ ٢٦٤ـ ٢٦٨.

(2) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٢٨٩).

وقال الفرغاني[١] قدّس سرّه: القدم يُشيرون به إلى ما ثبتَ للعبد في علم الحقّ، ويكنى به عن آخرِ صورةٍ من تعيّناته سبحانه الكاملة، وتنوّعات ظهوراته الكليّة الشاملة بملابسة أنّ القدمَ آخرُ شيءٍ من الصورة، وهو المشار إليه بقوله عليه السلام «حتى يضح الجبّارُ فيها قدمه»[٢] وذلك بحكم تحلّة قسم ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١].

قدم الصدق: هو المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْۗ﴾ [يونس: ٢]. ومعنى هذا القدم هو أنّه لمّا كان جميعُ ما يظهر من الإنسان من أقواله وأفعاله وأوصافه وأخلاقه وأَغراضه ومقاصده إلى جميعِ ما سوى ذلك سواءً كانت جميلةً أو قبيحة، معتدلةً[٣] أو مُنحرفة، عاليةً أو سافلة، حميدةً أو ذميمة فإنّما ذلك من مقتضيات حقيقة ولوازم صورة معلوميّة في العلم القديم والذكر الحكيم، فكلُّ من كان جميع ما يجري من أفعاله وأقواله سديدًا مُعتدلاً، وما يظهر من أوصافه وأحواله جميلاً، وكما يبدو من همّةٍ عاليًا مستقيمًا[٤]، فإنّ هذا الإنسان لم يكن بمقتضى ما كان عليه من الحقيقة في العلم مخالفًا لما تقتضيه علوم الطريقة، فضلاً عن علوم الشريعة، وهذا هو الإنسانُ الذي له قدمُ صدقٍ عند ربّه. رزقنا الله وإيّاكم التحقّق بقَدَمِ الصدق.

وقدمُ الجبّارِ هو ما عرفته من كون المراد به آخر الصورة. انتهى.

فصحت لهم أي للذين آمنوا: **هذه القدم** أي قدم الصدق **قبل كونهم حيث لا قبل في علم الله تعالى خصوصية.**

خصوصية الشيء أحديّته بتعيّنه، فلكلِّ شيءٍ حينئذ وحدةٌ تخصُّه منه **سبحانه وتعالى لهم** أي للذين آمنوا **وهي** أي قدم الصدق هي **الرحمة التي كتبها على نفسه** أي أوجبها، أي جعلها كالواجب على نفسه لتأكيدِ التفضّلِ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].

قال صاحب «الكليات»[٥]: وفي «الكشاف» كيف ﴿عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وإنّما هو

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٢٢٨.
(٢) تقدّم قبل مع تخريجه (١/ ٢٨٩ و ٣٧٣).
(٣) في اللطائف: منعدلة.
(٤) في اللطائف: وما يبدو من همته عاليًا.
(٥) الكليات: ٣/ ٢٣٨.

متفضّلٌ؟ قلت: هو تفضُّلٌ إلاّ أنّه لمّا ضمن أنه يتفضّلَ به عليهم، رجعَ التفضّل واجبًا كنذور العباد، وفي نحو: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] لتأكيد التفضّل، لا الإيجاب والاستحقاق. انتهى.

وقد مرّ تفصيله في البسملة[1] في تفصيل الرحمن الرحيم.

فلمّا أوجدهم أي الذين آمنوا **في أعيانهم** الثانية في علمه تعالى **بصفة الجود، وأبرزهم** أي أظهرهم **في الوجود تولاّهم** أي تقلّد الذين آمنوا **بلطفه تعالى فحقّقهم** أي جعل الذين آمنو متحقّقين **بحقائق التوفيق** سيجيء تفصيلها[2] **وبيّن لهم** أي للذين آمنوا **الطريق الموصل إليه تعالى كما بيّنه** أي الطريق الموصل إليه **لأنبيائه بواسطة ملائكته وحيًا، ولأوليائه بواسطة أنبيائه إرشادًا، وملائكته إلهامًا بالجبلّة** [١٠١/ب] أي بالخلقة التي **أوجدهم عليها، فاهتدوا على أوضح منهاج** أي الأنبياء والأولياء اهتدوا على أوسع طريق.

وعرّجوا عطف على (اهتدوا) أي ارتقوا **على أنجح معراج** أي على أسهل وأظفر سلّم النجح.

والنجاح: الظفر بالحوائج، ونجح أمرُه سهل **فما زال** أي ثبت ودام **التوفيق يصحبهم** أي صار التوفيق مُصاحبًا لهم للأنبياء والأولياء **في كلّ حال، ويقودهم** أي يقود التوفيق الأنبياء والأولياء **إلى كلّ عملٍ مقرّب** بصيغة الفاعل صفة عمل **إلى الله تعالى** متعلّق بمقرّب **من أعمال القلوب** بيان من كلّ عمل مقرّب، يعني من الأعمال التي تتعلّق بالقلوب كالإيمان والتصديق والتحقيق والتوحيد.

والنفوس عطف على (القلوب) أي الأعمال التي تتعلّق بالنفوس من الأوامر والنواهي **والمعاملات المتوجّهة على الحواسّ** عطفٌ على النفوس، أي الأعمال التي تتعلّق بالمعاملات بين الخلائق والنفوس المتوجهة على الحواسّ الظاهر من السمعِ والبصر، والشمّ والذوق واللمس.

حتّى انتهى بهم الباء للتعدية، أي يجعلهم التوفيق منتهين.

فوق الهمم جمع همّة، وهي همّة أرباب الهمم العالية التي هي الدرجةُ الثالثة، وهي التي

---

(١) انظر صفحة (١/ ٦٥).

(٢) انظر صفحة (٢/ ٥١٣ و٣/ ١٣٦، ١٧٩).

لا تتعلّق إلاّ بالحقِّ، ولا تلتفت إلى غيره، فهي أعلى الهمم حيث لا يرضا بالأحوال والمقامات، ولا بالوقوف مع الأسماء والصفات، ولا يقصد إلاّ عين الذات.

وأنزلهم عطف على (انتهى) أي أنزلهم التوفيق **في حضرة الجود والكرم** مفعول فيه، مرّ تفصيل الحضرات[١].

فغرقوا أي الأنبياء والأولياء **في بحار المنن والآلاء**. المنن جمع مَنّ، يقال مَنَّ عليه أي أَنعمَ، وبابه ردّ، وقال الزجّاج[٢]: المنُّ كلُّ ما يمنُّ اللهُ تعالى به عمّا لا تعبَ فيه ولا نصب، وهو المُراد. والآلاء: النعم، واحدها ألأ بالفتح، وقد يُكسر، ويُكتب بالياء إلى مثل معي وأمعاء. **من نعيم جنان** بيان من المنن والآلاء.

قال الفرغاني[٣] قدّس سرّه: النّعم الظاهرة: هو ما يظهرُ لكلّ أحدٍ خيرهُ ونفعه، مثل صحّة الأجسام، وسعة الأرزاق، والخلاص من الشدائد، وغير ذلك مما يتيسّر للإنسان حصوله من مُشتهياته ومطلوباته.

النعم الباطنة: هي الكمالات المعنوية التي هي مثل الإيمان والتقوى، وجودة الفهم، ومكارم الأخلاق، والعلوم النافعة، وما أنعم الحقُّ به على عبيده من علومِ الأسرار والمعارف، وما وهبه من القُوى والمدارك الباطنة.

والطائفةُ تسمّي هذه النعم بالنعم الباطنة الإضافية.

النعم الباطنة الحقيقية: هي التي لا يدرك كونها نعمًا إلا الحقّ عزّ شأنه، والإشارة إلى ذلك بقوله تعالى ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠] وكلّ ما يظهرُ للخلق الوجه في كونه نعمة [من الحق] فهو من قبيل النعم الظاهرة، وأمّا النعم الباطنة فهو ما غابَ عنّا وجهُ كونه نعمةً من الحق، قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] ولهذا وجب على العبد أن يحمدَ ربّه على كلِّ حالٍ، لكون النقمة بهذا المعنى نعمة.

قالوا: فقد تساوي قولنا: الحمد لله على نعمه، وقولنا: الحمدُ لله على نقمه، وقولنا: الحمدُ لله على كلِّ حال؛ لكونه تعالى منعمًا في جميع الأحوال؛ ولكنّ قولنا: الحمد لله على

---

(١) انظر الصفحة (١/ ١١٣، ٢٤٢).
(٢) الزجاج: إبراهيم بن السري أبو إسحاق (٢٤١ـ ٣١١هـ) عالم بالنحو واللغة.
(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٥٦.

كلّ نعمة أولى؛ لأنّ قولنا: (الحمدُ لله على كلِّ حالٍ) ربّما أوهم أنّه ليس بمنعمٍ في بعض الأحوال، نعوذ بالله من اعتقاد ذلك وغيره من الضلال.

والسؤال الذي يُورد ههنا من كون أهل النار الذين هم أَهل الخلود فيها ليسوا فيها بنعمةٍ بوجه؟ فالجواب من وجوهٍ:

أحدُها: أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ [١٠٢] نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً﴾ [لقمان: ٢٠] خطاب لأهل الإيمان، فإنّه خطابٌ لعبيده ما داموا في الدنيا.

أو: بأن يكون نعمةً على من يخلّده في النار أنّه لا يعذبّه بقدر استحقاقه، بل بما هو أقلّ من ذلك.

أو: بأن يجعله مع خلوده فيها على نشأةٍ ملائمة لها.

النعم الإضافية: هي النعم الباطنة التي عرفتها، وقد يُرادُ بالنعم الإضافية ما يكون نعمةً من وجهٍ دون وجه، وكلُّ نعمةٍ يختصُّ بنعيم الدنيا دون الآخرة، وفي التحقيق فحقيقةُ النعمة الحظوةُ بالمنعم من غير التفات إلى شيءٍ من النعيم سوى الحضرة[١] لا غير.

النعم الحقيقية: هي ما عرفته، ولهذا فسّرت بأنّها الحضرة بالقرب من جناب الربّ. انتهى.

وجنان جمع جنّة[٢]:

الجنّة الصُّورية: هي دار النعيم التي أعدّ الله فيها من فضله العميم ﴿مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١] ممّا لا يحصى من جودِهِ[٣] المقيم.

الجنة المعنوية: هي سرُّ عين الذات بستور صور الصفات.

جنّة الأعمال: هي التي يُجزى بها العبدُ على مجاهداته وعباداته، وبالجملة على المرضي من أعماله ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ [النبأ: ٢٦] كما وعد على كلّ عملٍ، وحدّ له من الأجر فيها.

جنّة الميراث: هي ما يجزى به العبد على الاتّباع لمن أمر باتّباعه من المرسلين من الله

---

(١) في اللطائف ٢/ ٣٥٨: سوى الحظوة.

(٢) مادة (الجنة) من لطائف الإشارات ١/ ٣٩٥.

(٣) في اللطائف: من وجوده المقيم.

تعالى إليه، وأعلاها منزلةً لمن تحقّق بالوراثة لأخلاقِ من أرسل إليه من الأنبياء عليهم السلام، وتلك منزلةُ العلماء الربّانيين المُشار إليهم بأنّهم الورثة في قوله عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»[١] قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ * ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠_١١].

جنّة الامتنان: هي ما يناله أهلُ الإيمان من عين الجود، والامتنان موهبةٌ من الله من غير تعمّل من عبده؛ بل بفضلٍ من عنده، هذا مقامُ مَنْ تحقق بالانخلاع عن أحكام الغيرية والأغيار، فاستتر بأعيان سبحات [نور] الأنوار كما هو عند التحقّق بحقائق الأسماء الإلهية **ومضاهاة استواء عطف على (نعيم جنان).**

قال القاشاني قدّس سرّه: المضاهاة بين الشؤون والحقائق: هي ترتّبُ الحقائق الكونية على الحقائق الإلهية التي هي الأسماء، وترتّبُ الأسماء على الشؤون الذاتية.

فالأكوانُ ظلال الأسماء وصورُها، والأسماء ظلال الشؤون.

المضاهاة بين الشؤون، والأكوان: هي انتساب الأكوان إلى الحضرات الثلاث ـ أعني حضرة الوجوب، وحضرة الإمكان، وحضرة الجمع بينهما ـ فكلُّ ما كان من الأكوان نسبته إلى الإمكان أقوى كان أَحسنَ وأدنى، فكانت حقيقتُهُ سفلية عنصرية بسيطة أو مركّبة، وكلُّ ما كان نسبتُهُ إلى الجمع أشدَّ كان أكملَ، فكانت حقيقته إنسانيةً، وكلّ إنسان كان إلى الإمكان أميل، وكانت أحكامُ الكثرة والإمكانية فيه أغلب كان من الكفار، وكلّ من كان إلى الوجودِ أميلَ، وأحكام الوجوب فيه أغلب كان من السابقين الأنبياء والأولياء، وكلُّ من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدًا من المؤمنين. وبحسب اختلاف الميلِ إلى إحدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوّة الإيمان وضعفه.

والمرادُ من الاستواء ههنا استواءُ الحقِّ على قلب الإنسان الحقيقي كاستوائه على العرش كقوله تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكنْ وسعني قلبُ عبدي المؤمن التقي النقي»[٢]؛ لأنّه ـ أي ذلك القلب ـ هو مستوى الاسم الأعظم، والبيت المحرّم الذي وسع

---

(١) رواه البخاري (٦٧) في باب العلم، وأبو داود (٣٦٤١) في العلم، باب الحث على طلب العلم، والترمذي (٢٦٨٢) في العلم، باب ما جاء في فضل الفقه.

(٢) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٥٣).

الحقَّ، واختصّ بكونه مستوى الحقّ بذاته وبجميع أسمائه وصفاته دون غيره، **يعني الأنبياء والأولياء، غرقوا في بحار المِنن والآلاء من نعيم جنان ومضاهاة** [١٠٢/ب] استواء.

على قدر ما أراده تعالى أن يمنحهم أي يعطيهم **من نعماه**. النعمة والنُّعمى بالضم والقصر بمعنًى، فإن فتحتَ النون مددتَ، فقلت: النَّعماء، والنَّعيم مثله.

وأن يهبهم عطف على (أن يمنحهم) **من رحماه**. الرحمة الرقة والمغفرة والتعطّف كالمرحمة، والرّحم بالضم وبضمتين والفعل كعلم، ورحم عليه ترحيمًا، والاسم الرُّحمى بالضم كالنعمى.

فعاينوا أي الأنبياء والأولياء معاينةً وعيانًا. والمعاينة[١] ظهورُ العين وهو أعلى من المشاهدة، والمكاشفة كما مرّ.

والمعرفة العيانية: هي ما يحصل من الشهود لمن فجأه الحقُّ بتجلٍّ غيرِ مضبوط ولا مكيّف، بحيث يستلزم ذلك الشهود وتلك المعاينة معرفةً لم تردْ على حالٍ معيّن، وكان من شأن تلك المعرفة معرفته سبحانه أنّه بكلّ وصفٍ موصوف، فإنّ له ظاهريةَ جميع الصور والحروف جمعًا وفرادى، وتكثّرًا وتوحيدًا، يقبلُ بالذات من كلّ حاكمٍ كلَّ حكم[٢]، ويظهر بكل اسمٍ، ويسمّى من حيث كلّ شأن من شؤونه التي لا تتناهى بكلِّ اسمٍ لا ينحصرُ في عرفات ونكرات، ولا ينزّه من حيث ذاته عن أمر نسبة التركيب إليه كالبساطة والإطلاق والتقييد والإحاطة ووحدته وكثرته جامعة بين ما تباين وتوافق وتنافر وتخالف[٣]. كذا في «تعريفات الفرغاني»[٤].

يعني **فعاينوا عند ذلك** أي استغراقهم **في بحر التوحيد**.

---

(١) جاء في الهامش: المعاينة في البداية اعتقاد معاينة الحق في الآخرة بالبصر كما جاء في الخبر حيث قال عليه السلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامّون في رؤيته». وفي النهاية: معاينة الحق في ذاته بذاته في عين الجمع عند محو الرسم في عين الأزلية الكلية (من رصد المعارف). وفي رواية أخرى (لا تضارّون في رؤيته) وبعضهم يقولون: (تضارون) بفتح التاء، أي لا تضامون، التضرير بيّن الضرارة أي ذاهب البصر. انتهى. انظر إلى صفحة (١/ ٢٦٦)، وحاشية الحديث.

(٢) في اللطائف ٢/ ٣٢١: من كل حال كل حكم.

(٣) في اللطائف ٢/ ٣٢١: يباين ويوافق، وينافر ويخالف.

(٤) في اللطائف ٢/ ٣٢١: من كل حال كل حكم.

تولّي الحق بإضافة المصدر إلى فاعله **لهم** أي للأنبياء والأولياء **في ذلك العيان، ولم يكونوا شيئًا مذكورًا** كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] لأنّهم عاينوا عند ذلك التولّي أنّ الممكنَ عدمٌ محضٌ في حدّ ذاته، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

ثمّ عاينوا عند ذلك استصحابَ التولّي أي تولّي الحق **لهم** أي للأنبياء والأولياء **في محالّ** جمع محلّ **الدعاوى** مضاف إليه جمع دعوى **بتقديسهم** أي الأنبياء والأولياء **عنها** أي عن الدعاوى.

فأرادوا الشكر فمنعتهم الحقيقة، وكان الشاكر هو المشكور في محلّ التعليل، **والذاكرُ هو المذكور** عطفٌ على (الشاكر هو المشكور) لأنّ الشكر والذكرَ من الأعمال، وقد قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] فباعتبار تخليقه هو الشاكرُ والمشكور، والذاكرُ والمذكور، وقال النبيُّ ﷺ: «إذا قال: ـ يعني الإمام ـ سمع الله لمن حمده، فيقولوا: اللهم ربّنا لك الحمد، يسمع الله بكم»، قال الله تعالى على لسان عبده ـ وفي روايةٍ «على لسان نبيّه» ـ: «سمع الله لمن حمده»[1] فكما كان هو الحامد على لسان عبده، كذلك يكون الشاكر على لسانه، فعلى هذا فهو الحامد والمحمود، والشاكر والمشكور، والذاكر والمذكور، فافهم ترشد إن شاء الله إذا كان الأمر كذا.

فعجز العبد عن الثناء والحمد مع غاية الجد في ذلك الثناء والجهد عطف على (الجدّ) والجدّ في الأمر الاجتهاد، وهو مصدرٌ، والاسم بالكسر، ومنه فلان محسنٌ جدًا أي نهاية ومبالغة، وضدّ الهزل بالكسر أيضًا كما في الحديث: «ثلاث جِدّهنَّ جِدّ وهزلهنَّ جدّ»[2] والجُهد بالضم والفتح الطاقة، وجهدُ البلاء: هي الحالة التي يختار عليها الموت أو كثرة القتال والفقر.

ووقفوا في موقف الحيرة عطف على (عجز) أو أرادوا، والوقف يتعدّى ويلزم، وإذا كان بمعنى حبس ومنع فهو متعدٍّ، ومصدره وقفا، وأمّا اللازم فمصدره وقوف، والموقف محلّ الوقوف.

---

(١) حديث رواه مسلم في صحيحه (٤٠٤) في الصلاة، باب التشهد، وأبو داود (٩٧٢) في الصلاة، باب التشهد، والنسائي ٢/ ٩٦ (٨٣٠) في الإمامة.

(٢) حديث رواه أبو داود (٢١٩٤) في الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، والترمذي (١١٨٤) في الطلاق، باب ما جاء في الجد.

والحيرة[١] هي حالة ترد على قلب العبد بعد [١٠٣] الغموضِ في التأمّل، **فتحجبه عن** التفكّر والتأمل، وقد تردُ بعد تواصل الفيوض في التوجّه إلى الفائضات من الحقائق والمعارف، فالحيرة على ضربَيْن حيرةٌ محمودة، وحيرةٌ مذمومة. فالحيرة المحمودة من الطالبين والواصلين، وقد ورد في الخبر طلبُها. لقوله عليه السلام: «ربّ زدني تحيّرًا فيك»[٢].

لمّا رأوا الحال فوق الثناء متعلّق (بوقفوا) جملة تعليلية، **ثم رأوا أنّ الذي حصل لهم من الثناء عليه سبحانه إنّما هو من عنده تعالى أثنى على نفسه تعالى بفعله** كما مرّ آنفًا، فهو المثني بصيغة الفاعل، والمثنى عليه **قال تعالى**: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] **فالقليل معار عندنا وهبناه** وتعديته إلى مفعولين لتضمّنه معنى الإعطاء، يقال: وهبه له. وحكى أبو عمرو عن أعرابيٍّ: وهبكه. يعني فالقليل من العلم معارٌ عندنا، **وهبه الحقّ لنا عناية منه تعالى والكثيرُ من العلم لم نصلْ إليه**، وإذا كان القليل معارًا عندنا، **ولم نصل إلى الكثير فليس لنا شيءٌ في الحقيقة حتى ندّعيه**. وإذا كان الأمر كذا **فالمحقّقُ شبحٌ منحوت، إلاّ أنّه مبحوت**. الشَّبَح بفتحتين: الشخص، وقد تسكّن باؤه. ونحته براه، وبابه ضرب وقطع، والنحاتة البراية، والبحت بالحاء المهملة الصِّرف والخالص، وبالمعجمة الجدّ والعناء والطالع، فارسي معرّب، والمبحوت المجدود أي صاحب الجدّ والعناء.

وصاحب الدعوى الذي يدعو أنّ الشيء له **كذلك** أي كالمحقّق شبح منحوت **إلاّ أنّه ممقوت**. المقت والمقاتة البغضُ والعداوة، ويُقال: المقتُ أشدُّ البغض، فهو مقيتٌ وممقوت، أي مبغوض. **قال الصادق في هذا المقام ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»**[٣].

---

(١) جاء في الهامش: والحيرة المذمومة غير ذلك، وهي للعوام، وهي عدم التمييز بين المطلوب وغيره إما لعدم الاستعداد أو لتضييقه.

(٢) قال شيخ الإسلام في فتاويه ٢/ ٢٠٣، و٥/ ٢٧٩، و١١/ ٣٨٤: من الأحاديث المكذوبة، ولم يروه أحد من أهل علم بالحديث، وإنما يرويه جاهل أو ملحد؛ فإن الكلام يقتضي أنه كان حائرًا، أو أنه سأل الزيادة في الحيرة، وكلاهما باطل.

(٣) حديث رواه مسلم (٤٨٥) في الصلاة، باب ما يقال في الركوع، وأبو داود (٨٧٩) في الصلاة، باب في الركوع، والترمذي (٣٤٩٣) في الدعوات. والنسائي في ٢/ ٢٢٢ (١١٢٤، ١١٣٠).

قال القاشاني قدّس سرّه: إحصاءُ الأسماء الإلهية هو التحقّق بها في الحضرة الواحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية، والبقاء ببقاء الحضرة الأحدية.

وأمّا إحصاؤها بالتخلّق بها فهو يُوجبُ دخول الجنة الوراثة بصحة المتابعة، وهو المشار إليه بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١١].

وأمّا إحصاؤها بتيقّن معانيها، والعمل بفحاويها فإنّه يستلزم دخول جنّة الأفعال بصحّة التوكّل في مقام المجازاة. انتهى.

وقال الفرغاني[١] قدّس سرّه: إحصاء الأسماء معناها الإحصاء المذكور في قوله عليه السلام: «إنّ لله تسعة وتسعين اسمًا مئة إلاّ واحدة، من أحصاها دخل الجنة» وفي رواية «وهو وترٌ يحبُّ الوتر»[٢].

وقد اختلف أقوال [أهل] العلم في معنى الإحصاء المفهوم من قوله عليه السلام، فقيل: معنى «أحصاها» أي علم معانيها. وقيل: معناه من اعتقد أنّه تعالى تُسمّى بها. وقيل: معناه من جمع إلى اعتقاد ذلك العمل بما علمه منها مثل أنّه إذا سمع أنّ من أسمائه تعالى الرزاق مثلاً أيقنَ بذلك بأنّ رزقه ليس على أحدٍ غير ربّه، واطمأنّتْ نفسُه إليه سبحانه في إيصاله لرزقه إليه، فعلمَ أنّ الحقَّ سبحانه هو يُوصلُ إليه الرزق الروحاني الذي هو الإيمان والهداية بمراتبها التي هي العلم وما يتفرّعان إليه، وذلك كالتوبة والزهد والإنابة والتوكّل والعفو والحلم والإيثار وغير ذلك، وأنّه تعالى هو الذي يوصل إليه الرزق النفساني كالحياة والسُّؤدد والحشمة والرفعة في النشأتين وقبول القلوب ونحو ذلك، وأنّه تعالى هو الموصل إليه رزقه الجسماني من المطعم الشهيّ، والملبس البهي، والمنكح المرضي، والأموال والخزائن والذخائر وطيبة العيش وأمثال ذلك، وهكذا فيما سوى ذلك من الأسماء.

وذلك [١٠٣/ب] بأنّه إذا اعتقد العبدُ كونه تعالى قد تسمّى بالضارِّ والنافع جزم بأنّه لا خيرَ ولا شرَّ ولا نفعَ ولا ضرّ ولا طاعة ولا معصية ولا إيمان ولا كفر إلاّ عن قوّته وإرادته[٣]

(١) لطائف الإعلام: ١/ ١٧٣.

(٢) حديث رواه البخاري (٦٤١٠) في الدعوات، باب لله عز وجل مئة اسم غير واحد، ومسلم (٢٦٧٧) في الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى.

(٣) في اللطائف: إلا عن قدرته وإرادته.

لدخول جميع ذلك وأمثاله تحت النفع والضرّ.

فمن تحقّق بذلك لم يلجأ إلاّ إليه تعالى وتقدّس، ولم يعوّل في شيءٍ من الأمور إلاّ إليه، وهذا هو الرأي الذي يُعتمد عليه عند علماء الحقيقة الذين هم شيوخ الطريقة في معنى الإحصاء المذكور في الحديث.

فإذا عرفتَ هذا فاعلم أنّهم قد قسّموا الإحصاء بهذا المعنى إلى ثلاثةِ أقسام: تعلّقٌ وتخلّقٌ وتحقّق. وأنّ الذي يحصي الأسماء الإلهية بأحدِ هذه الأقسام الثلاثة يدخل الجنَّة كما أخبر ﷺ.

فأمّا إحصاؤها تعلّقًا: فذلك أن يتطلّب الإنسان آثار كلٍّ واحدٍ منها في نفسه وبدنه وجميع قواه وأعضائه وأجزائه في مجامع حالاته وهيئاته النفسانية والجسمانية والروحانية، وفي جملة تطوّراته وتنوّعات ظهوراته: نومًا ويقظة، وقيامًا وقعودًا، وطاعة ومعصية، وقبضًا وبسطًا، وصحةً وسقمًا، ورضًا وغضبًا، ولذّة وألمًا، وراحة وتعبًا، وشدّة ولينًا، وسعةً وضيقًا، وغنى وفقرًا ونحو ذلك من الأمور التي يفهم منها ما أردنا بحيث يرى جميعَ ذلك وغيرَه إنّما هو من أحكام أسماء الإله تعالى وتقدّس، فيضيف كلَّ ما يظهر فيه ومنه إليها، وإلى آثارها على الوجه اللائق، والطريق الموافق لما يقتضيه أدب أهل المعرفة، ثمّ يقابل كلَّ واحدٍ منها بما يليق من شكرٍ أو صبر، أو ملقٍ أو عذر، أو استعاذة أو خضوع، أو استحياء أو تذلّل، أو التجاء أو استكانة، أو انكسار أو ندامة، أو استغفار أو استعانة، أو استمداد ونحو ذلك من أوصاف العبودية، أو أداء موجب حقوق الربوبية، فبمثل هذا الإحصاء والعدّ وأداء الحقّ الواجب بقدر الوسع والجهد هو الذي به يتحقّق العبد[1] من ربّه إدخاله جنّة الأعمال.

وأمّا إحصاؤها تخلّقًا: فذلك بتطلّع الروح الروحانية إلى حقائق هذه الأسماء ومعانيها وصفاتها، والتخلّق والاتّصاف بحقيقة كلٍّ واحدٍ منها على وفق الأمر الوارد في قوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاقِ الله»[2] فيدخل بهذا العدّ والإحصاء المترتّب عليه هذا التخلّق والاتّصاف في جنّة الميراث المشار إليها بقوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡوَٰرِثُونَ * ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠ـ١١].

وأما إحصاؤه تحقّقًا: فذلك إنّما يتحقّق به مَنْ تحقق بالتقوى والانخلاع عن كلّ ما قام به

(١) في اللطائف: يستحق العبد.

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٣٣٠).

وظهر فيه من الصور والمعاني والآثار المتّسمة بسمة الحدوث والاستتار بسبحات أعيانها وأسرارها وأنوارها، فيدخل عند ذلك جنّة الامتنان، وقد عرفت هذه الجنان أعني جنّة الأفعال والميراث والامتنان(١).

وقال الصديق رضي الله تعالى عنه: (العجز عن درك الإدراك إدراك)(٢).

قال في «الكلّيات»(٣): الإدراك هو عبارة عن الوصول واللحوق، يقال: أدركتُ الثمرة إذا بلغتِ النُّضج ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] أي لملحقون. ومن رأى شيئًا، ورأى جوانبه ونهاياته قيل: إنّه أدرك بمعنى رأى وأحاط بجميع جوانبه، ويصحّ: رأيتُ الحبيب وما أدركه بصري، ولا يصحّ أدركه بصري وما رأيته، فيكون الإدراكُ أخصَّ من الرؤية.

والإدراك [١٠٤] تمثّلُ حقيقة الشيء عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك، وإدراك الجزئيّ على وجه [جزئي ظاهر، وإدراك الجزئي على وجه] كليّ هو إدراك كليّته الذي ينحصر في ذلك الجزئيّ، والإدراك ومطلق التصوّر واحد.

وأوّل مراتب وصول العلم إلى النفس الشعور، ثمّ الإدراك، ثمّ الحفظ، وهو استحكام المعقول في العقل، ثمّ التذكر وهو محاولة النفس لاسترجاع ما زال من المعلومات. ولا يخفى أنّ ما زال من المعلومات لا يخلو من أن يكونَ مشعورًا به أوّلاً. فعلى الأوّل يلزمُ تحصيل الحاصل، وعلى الثاني يلزم طلب ما لا يكونُ متصوّرًا، ثمّ الذكر [وهو] رجوع الصورة المطلوبة إلى الذهن، ثمّ الفهم وهو التعقّل(٤) غالبًا بلفظٍ من مخاطبك، ثمّ السفسطة(٥)، وهو العلم بغرض المخاطبين خطابه، ثمّ الدراية وهي المعرفة الحاصلة بعد تردّد مقامات، ثمّ اليقين وهو أن تعلمَ الشيء ولا تتخيل خلافه، ثمّ الذهن وهو قوّة الذهن استعدادها لكسب العلوم غير الحاصلة، ثمّ الفكر وهو الانتقال من المطالب إلى المبادي، ورجوعه من المبادىء إلى المطالب، ثمّ الحدس وهو الذي يتميّز به عمل الفكرِ، ثمّ الذكاء وهو [قوة الحدس، ثم الفطنة، وهي] التنبّه للشيء الذي يقصد معرفته، ثمّ الكَيس وهو

---

(١) انظر الصفحة (١/ ٣٧٧).

(٢) انظر الحاشية (٢) صفحة (٢/ ٢٩٨).

(٣) الكليات ١/ ٨٨. وما بين معقوفين مستدرك منه.

(٤) في الكليات ١/ ٨٩: ثم التعلق.

(٥) في الكليات ١/ ٨٩: ثم الفقه.

استنباط الأنفع، ثمّ الرأي وهو استحضار المقدّمات وإجالة الخاطر فيها، ثمّ التبيّن وهو علمٌ يحصل بعد الالتباس، ثمّ الاستبصار وهو العلم بعد التأمّل، ثمّ الإحاطة وهي العلم بالشيء من جميع وجوهه، ثمّ الظنّ وهو أخذ طرفي الشكّ بصفة الرجحان، ثمّ العقل وهو جوهرٌ تدرك به الغايات[1] بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.

والمُدْرَك إن كان مجرّدًا عن المادة كإمكان زيد فإدراكه تعقّل، وحافظه تعقّل أيضًا.

وإن كان ماديًا فإمّا أن يكون صورةً، وهي ما يُدرك بإحدى الحواس الخمس، فإن كان مشروطًا بحضور المادة، فإدراكه تخيّل، وحافظها الخيال.

وإمّا أن يكون معنًى، وهو ما لا يُدرك بإحدى الحواس الظاهرة، فإدراكه توهُّمٌ، وحافظه الذاكرة كإدراك صداقة زيد وعداوة عمرو، وإدراك الغنم عداوة الذئب، ولا بدَّ من قوّةٍ أُخرى متصرّفة تسمّى مفكّرة ومتخيّلة، ولا علم للحواسّ، بل هي آلاتٌ للإدراك، لكنّ الشيخَ الرئيس صرّح في «الشفاء» بأنّ إدراكَ الحواسّ الخمس الظاهرة علمٌ بمتعلّقاتها.

ثمّ اعلم أنّ الإدراك عبارةٌ عن كمال يحصل به مزيدُ كشفٍ على ما يحصل في النفس من الشيءِ المعلوم من جهة التعقّل بالبرهان أوالخبر، وهذا الكمال الزائدُ على ما يحصل في النفس بكلّ واحدةٍ من الحواسّ هو المسمّى بالإدراك، ثمّ هذه الإدراكات ليس بخروج شيءٍ من الآلة الدرَّاكة إلى الشيءِ المدرك، ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنّما هي معنىً يخلقُهُ اللهُ في تلك الحاسّة، فلا محالة أنّ العقلَ يجوّز أن يخلقَ اللهُ في الحاسّة المبصرة؛ بل في غيرها زيادة كشف بذاته وبصفاته على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس من غير أن يوجب حدوثًا ولا نقصًا.

فعلى هذا لا يُستبعد أن يتعلّق الإدراك بما لا يتعلّق به الإدراكات في مجاري العادات، فأين استدعاء الرؤية على فاسد أصول المنكرين المقابلة المستدعية للجهة الموجبة لكونه جوهرًا أو عرضًا.

وقد تبيّن أنّ الإدراكَ نوعٌ من العلم بخلق الله تعالى، والعلمُ لا يُوجب في تعلّقه بالمدرك مقابلة ولا جهة، وقد وردت [١٠٤/ب] الأخبار، وتواترت الآثار من أنّ محمدًا ﷺ يرى جبريل ويسمع كلامه عند نزوله عليه، ومن هو حاضرٌ في مجلسه لا يُدركُ شيئًا من ذلك مع سلامة آلة

---

(١) في الكليات ١/ ٩٠: تدرك به الغائبات.

الإدراك، والآدمي يُدرك الكليَّ والجزئيَّ، والبهائم تدرك الجزئيّ، والمَلَكُ يُدرك الكلّيات ولا يدرك الجزئيّ كلذّة الجماع والأكل. انتهى.

ومفهوم الصراع العجزُ عن دركِ إدراك الحقّ. يعني العجز عن إحاطة كُنه ذاته تعالى إدراك لاستحالة اطّلاع الخلق على كنه معرفة ذاته، فمهما عرفَ الإنسان العجزَ عن درك كنه جلاله فقد أدركَ ما هو منتهى كماله، فإنّه غاية كمال الإنسان، وعند هذا لو قال العارفُ: لا أَعرفُهُ صدقَ من وجهٍ، ولو قال أَعرفُهُ صدقَ من وجهٍ كما قال عليٌّ كرم الله وجهه:

العجـزُ عـن دركِ الإدراكِ إدراكُ ... والبحثُ عن سرِّ ذاتِ الله إشراكُ

وفي سرائرِ همّات الورى همَمٌ ... عن ذي النُّهى عجزت جنٌّ وأَملاكُ

يهدي إليه الذي منه إليه هدى ... مُستدركًا وليُّ الله مِدراكُ

ولنا في هذا المقام أبيات منها:

١ـ قل لامرىء رام إدراكًا لخالقه ... العجز عن دركِ الإدراك إدراك

أي قل لمن طلبَ إحاطة كُنهِ خالقه، إنّما العجز إدراكه.

٢ـ من دان بالحيرة الغرّاء فهو فتى ... ...

أي من قربَ بالحيرة المحمودة الغرّاء[١] فهو صاحب الفتوّة. وهي عند الطائفة ألاّ تسند لا ترى لك حقًّا، وهو فوق التواضع، لأنّ صاحبه يرى لنفسه حقًّا يضعه، وفضلاً يتواضع ;نه، وصاحب الفتوّة لا يرى له على أحدٍ حقًّا، فضلاً عن أن يرى فضلاً، بل يعتقدُ أنّ حقوق عليه لا أنّها تجب له، وهو.

... ... ٢ـ لغايةِ العلمِ بالرّحمان درّاكُ

يعني ذلك الفتى كثيرُ الدرك لغاية العلم بصفات الرحمن؛ لأنّ الرحمن[٢] اسمٌ لصورةِ الوجود الإلهي التي هي عبارة عن الجمعية الحاصلة للأسماء الذاتية عند ظهورها بنفسها من بطون وحدة الذات.

---

(١) جاء في الهامش: الغرّاء تأنيث الأغر، كما يقال: رجل أغرّ أي شريف، فعلى هذا يكون معنى الحيرة الغرّاء الحيرة الشريفة الممدوحة.

(٢) هذه المادة من لطائف الإشارات ١/ ٤٨٤.

الرحمة الأصلية: يعني بها الوجود؛ فإنّها أصلُ كلِّ رحمة، ومنشأُ كلِّ نعمةٍ لتبعيّة كلّ نعيم والهبات له، إذ المعدوم لا يوصف بشيءٍ من ذلك، وقد يعبّرون عن الوجود أيضًا بالرّحمة الواسعة، وبالسابغة، وبالسابقة، والامتنانية لثبوت هذه المعاني له، وقد يفسّرون هذه الألفاظ على وجهٍ آخر.

الرحمة الواسعة: يعني بها الرحمة التي عمّت كلَّ شيء، وهي المشار إليها بقوله تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

الرحمة السابغة: هي الرحمة الواسعة لعمومها، فإنّ السبوغ العموم ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ﴾ [لقمان: ٢٠] أي عمّكم بها.

الرحمة السابقة: هي الرحمة السابغة والواسعة، سمّيت بذلك لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢] وقوله عليه السلام: «إنّ الله كتبَ كتابًا قبل أن يخلقَ الخَلق أنّ رحمتي سبقتْ غضبي، فهو مكتوب عنده فوق العرش»(١) فسمّيت هذه الرحمة بالسابقة لأجل ذلك.

الرحمة الامتنانية: هي السابقة أيضًا، سمّيت بذلك لأنّ الله تعالى امتنّ بها على الخلائق قبل استحقاقها، لأنّها سابقة على ما يصدر منهم [من] الأفعال التي توجب لهم استحقاقها.

الرحمة الامتنانية الخاصة: يعني بها رحمة الله لعبده حيث وفّقه للقيام بما يوجب له من الأفعال استحقاقُ الثوابِ عليها.

الرحمة الوجوبية: يعني بها الرحمة المختصّة بأهل التقوى والإحسان، فإنّ الله تعالى أوجب لهم من نفسه أن يرحَمَهم الله كرمًا منه ومنّة لا وجوبًا عليه، فقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ [١٠٥] كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] إشارة إلى الرحمة الواسعة الامتنانية التي مرّ ذكرها، وقوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] إشارة إلى الوجوبية، وكذا قوله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]. انتهى.

٣ـ وأيّ شخصٍ أبى إلاّ تحقّقه فإنّ غايتَهُ جحدٌ وإشراكُ

قال في «القاموس»: أبى الشيء يأباه ويأبيه إباءةً وإِباية بكسرهما كرهه.

---

(١) حديث رواه البخاري (٧٤٠٤) و(٧٤٢٢) و(٧٤٥٣) في التوحيد، ومسلم (٢٧٥١) في التوبة، باب في سعة رحمة الله، والترمذي (٣٥٤٣).

وفي «الكليات[١]»: الإباء هو امتناعٌ باختيار، وأبى الشيء: لم يرضَه، وعليه: امتنع، وهو غير الاستكبار. وكلُّ إباءٍ امتناعٌ، ولا عكس، فإنّ الإباء شدّةُ الامتناع، وإباء الشكيمة مثل فيه، والاستنكاف تكبّرٌ في تركه أنفَةً، وليس في الاستكبار ذلك، وإنّما يستعملُ الاستكبار حيث لا استخفاف، بخلاف التكبّر فإنه قد يكون باستخفافٍ.

والتكبر: هو أن يرى المرءُ نفسَه أكبرَ من غيره، والاستكبار طلب ذلك بالتشبّع[٢]، وهو التزيّن بأكثر ما عنده.

والصفح أصلُه أن تنحرفَ عن الشيء، فتولّيه صفحةَ وجهك، أي ناحيته، كذلك الإعراض، وهو أن تولّي الشيء عرضك، أي جانبك، ولا تُقبل عليه.

والتولّي: الإعراضُ مُطلقًا. ولا يلزمه الإدبار، فإنّ تولّي الرّسول عن ابن أمّ مكتوم لم يكن بالإدبار، والتولّي بالإدبار، قد يكون على حقيقته كما في قوله: ﴿بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟﴾ [الأنبياء: ٥٧] وقد يكون كنايةً عن الانهزام، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥].

والتولّي: قد يكون لحاجةٍ تدعو إلى الانصرافِ مع ثبوت العقد.

والإعراض: هو الانصراف عن الشيء بالقلب.

وقال بعضهم: المُعرِض والمتولّي يَشتركان في ترك السلوك، إلاّ أنّ المعرِضَ أَسوءُ حالاً؛ لأنّ المتولّي متى ندمَ سهل عليه الرجوع، والمُعرض يحتاجُ إلى طلب جديد، وغايةُ الذمّ الجمع بينهما.

والتولّي إذا وُصل بـ: (إلى) يكون بمعنى الإقبال عليه ﴿ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ﴾ [القصص: ٢٤] وإذا وصل بـ: (عن) لفظًا أو تقديرًا اقتضى معنى الإعراض وترك القرب، وعليه ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [آل عمران: ٦٣].

والصدّ: هو العدول عن الشيء [قِلىً] ويُستعمل لازمًا بمعنى الانصراف والامتناع ﴿يَصُدُّونَ عَنكَ﴾ [النساء: ٦١]. ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [محمد: ١] ومتعدّيًا بمعنى الصرف، والمنع الذي يطاوعه الانصراف والامتناع ﴿وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٨٧]

---

(١) الكليات ١/ ١٩.
(٢) في الهامش: المتشبّع المتزيّن بأكثر ممّا عنده، يتكثّر ويتزيّن كلابس ثوب زور.

﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الفتح: ٢٥].

والصدُّ: أيضًا هو الصرفُ عن الخير خاصّة، والصرف المنعُ عن المعنى بالتحويل عن جهته.

ونظيرُ صدَّ: صدَف حيث يُستعمل لازمًا بمعنى أعرض، ومتعدّيًا بمعنى صدف غيره، وقوله تعالى ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا﴾ الآية [الأنعام: ١٥٧] محتملة لهما، كآية: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ...﴾ [النساء: ٥٥]. انتهى.

حاصل الكلام: أيُّ شخصٍ امتنع عن العجز ورام إدراك كُنه حقيقةِ خالقه، وبحث عنه بأفكاره، فلا تحقّق؛ بل غايةُ بحثه أَنتج الإنكار والإشراك، كما قال رضي الله عنه:

والبحث عن سرّ ذات الله إشراك

٤ـ فالعجز عن درك التحقيقِ شمسُ ضحىً[1] جرتْ به فوقَ جوِّ النُّسك أفلاكُ

يعني العجز عن درك التحقيق ظاهرٌ واضح كالشمس في وقت الضحى. جرت به أي بالعجز. فوق جوّ النسك أي العبادة. أفلاك الجوّ ما بين السماء والأرض، وهو أيضًا ما اتّسع من الأودية.

قال القاشاني قدّس سرّه: التحقيق هو شهودُ الحقّ في صور أسمائه التي هي الأكوان. فلا يحتجبُ المتحقّق بالحقّ عن الخلق، ولا بالخلق عن الحقّ.

وقال الفرغاني[2] قدّس سرّه: التحقّق هو عند الطائفة عبارةٌ عن رؤية الحقّ تعالى في أسمائه، فإنّ من لم ير الله كذلك فهو محجوبٌ برؤية الكون [١٠٥/ب] عن العين، وبرؤية الخلق عن الحقّ، أو مستهلكٌ في العين عن الكون، وفي الحقّ عن الخلق، وهذا الشخص يفوته من الحقّ بقدر ما جهل من الخلق، إذ لا يمكنُ أن تعلمَ أنّه تعالى خالقٌ ورازق حالة فنائك عن رؤية المخلوق والمرزوق، فمن لم يشاهد الاسم الخالق والرازق عند رؤية كلّ مخلوقٍ ومرزوق فهو محجوبٌ عن العين بالكون، فلا يرى الله، ومن لم ير اللهَ فقد فاته المعرفةُ الحقيقية لكونه لا يشاهده خالقًا ورازقًا ونافعًا وضاراً وغير ذلك من الأسماء التي لا تعرف إلاّ بشواهدها التي هي أعيان الكائنات الدالّة على مكوِّنها.

فلهذا كان التحقّق هو رؤية الحقّ بما يجبُ من الأسماء الحسنى والصفات العُلى قائمًا

---

(١) في المطبوع من مواقع النجوم (٥٥): شمس حجى.

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٣١٥.

بنفسه، مُقيمًا لكلّ ما سواه، فإنّ الوجود بكمالات الوجود إنّما هو له تعالى بالحقيقة والأصالة، ولكلٍّ ما سواه بالمجاز والتبعية؛ بل تسميته غيرًا وسوًى مجازٌ أيضًا، إذ ليس معه غيره؛ بل ما يسمّى غيرًا فإنّما هو فعله، والفعل لا قيام له إلاّ بفاعله، فليس هو بنفسه ليقال فيه غيرًا وسوًى، فكان مرجعُ التحقيق أنه ليس في الوجود سوى عينٌ واحدة قائمة بذاتها مقيمةٌ لتعيّناتها التي لا يتعيّن الحق إلاّ بها؛ لاستحالة الانحصار عليه والتقييد، فهو تعالى الظاهر في كلّ مفهومِ الباطن عن كلّ فهمٍ إلاّ عن فهم من قال: إنّ العالم صورتُهُ وهويته، فلهذا صار صاحبُ التحقيق لا يُثبت العالم ولا ينفيه. أي لا يثبت العالم إثبات أهل الحجاب، ولا ينفيه نفيَ المستهلكين، فافهم. انتهى.

وقد تبين أنّ التحقيق إنّما يكون في تحقّق الأسماء لا في تحقق كُنْهِ الذات، فعلى هذا العجز عن درك تحقيقِ كُنه الذات ظاهر كظهور الشمس في وقت الضحى.

مبادئ التوفيق ومواسطه وغاياته

جمع مبدأ وموسط وغاية بمعنى الابتداء والوسط والانتهاء.

واعلم يا بني أن التوفيق قائدٌ إلى كلِّ فضيلة، يُقال قادَ الفرس وغيرَه من باب قال، ومقادةً وقَيْدودةً، واقتاده بمعنًى. وقوّده شُدّد للكثرة، والانقياد الخضوع. يقال: قاده فانقاد، واستقاد أيضًا.

والفضل والفضيلة ضدّ النقص والنقيصة، والفضل[1] في الخيرِ، ويستعمل لمطلق النفع، والفضول جمع فضلٍ بمعنى الزيادة غلب على من لا خير فيه، حتّى قيل:

فضـولٌ بـلا فضـلٍ وسـنٌّ بـلا سنّـا　　　طولٌ بلا طولٍ وعرضٌ بلا عرض

ثمّ قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه: فضولي، ولذا لم يردّ إلى الواحد عند النسبة، ولا يبعد أن يفتح الفاء، فيكون مبالغة فاضل من الفضل.

والعرب تؤتي[2] بالمصدر بالفعلية عمّا دلّ على الطبيعة غالبًا، فتأتي بالفضيلة[3] إذا قُصد

(١) المادة من الكليات ٣/ ٣٣٢.

(٢) في الكليات: والعرب تبني للمصدر.

(٣) في الأصل: تؤتي. والمثبت من الكليات.

به صفاتُ الكمال من العلم ونحوه للإشعار بأنّها لازمةٌ دائمةٌ، وتأتي[١] أيضًا بالفضل إذا قصد به النوافل باعتبار تجدّد الآثار، لأنّ السائل يتعدّد، وإن كان المسؤول واحدًا..

والفضل والفاضلة الأفضال، وجمعهما فضول وفواضل.

والفضائل: هي المزايا الغير المتعدّية.

والفواضل: هي المزايا المتعدّية والأيادي الجسيمة أو الجميلةِ، والمراد بالتعدية التعلّق كالإنعام أي إعطاء النعمة وإيصالها إلى الغير لا الانتقال.

والفضل بمعنى كثرة الثواب في مقابلة القلّة.

والخير: بمعنى النفع في مقابلة الشر، والأول من الكيفية، والثاني من الكمية.

والفضل بالصفة القائمية كالعلوم، وبالصفة المقوّمية كتقدّم آدم [١٠٦] النبيِّ عليه السلام على الجميع؛ لأنّه أساس الأنبياء، وبالصفة الإضافية كخاتمية سيدنا محمّد عليه الصلاة والسلام؛ لأنّ الحكم يُضاف إلى آخر العلّة.

وفُضّل الإنسانُ على سائر الحيوانات بأمورٍ خلقية طبيعية ذاتية مثل: العقل، والنطق، والخط، وغيرها.

وقولهم: (فضلاً عن كذا) من قولك: فضل عن المال كذا، إذا ذهب أكثرُه وبقي أقلُّه، وهي مصدرُ فعل محذوف أبدًا، أي فضل فضلاً يستعمل في موضعٍ يُستبعد فيه الأدنى، ويُراد به استحالة ما فوقه، ولهذا يقعُ بين كلامين مُتغايرين معنًى مثل لكن. انتهى من «الكليات»[٢].

وهاد إلى كل صفة منجية عطف على (قائد) والصفة الذاتية للخلق[٣] **هو الفقر الذاتي، قال الله تعالى**: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] **فهو صفةٌ ذاتية لكلّ ما سوى الحق لاستحالة انفكاك الفقر عن أحدٍ من الخلق.**

الصفة الذاتية لكلِّ شيءٍ: هو حقيقته، وذلك أنّه لمّا كان المرادُ من تحقيق الحقائق باطن الوحدة الذي هو باطن كلِّ حقيقةٍ إلهية وكونية، صارت حقيقةُ الحقائق هي الوصف الذاتّي

---

(١) في الأصل: تؤتي. والمثبت من الكليات.

(٢) الكليات: ٣/ ٣٣٢.

(٣) مادة الصفة الذاتية من لطائف الإعلام: ٢/ ٦٣.

لكلِّ شيءٍ لاستحالة تعقّل شيءٍ بدونها، واحدًا كان أو كثيرًا، موجودًا أو معدومًا، قديمًا أو محدثًا. ولهذا قالوا: بأنّ حقيقة الحقائق لا تقتضي من حيث هي أن تكون موجودة أو معدومة، ولا قديمة ولا حادثة، وأنّها ظاهرةٌ في كلّ شيءٍ، وباطنةٌ فيه أيضًا بحكم ذلك الشيء، كان ذلك الشيءُ ما كان قديمًا أو محدثًا، ولهذا كانت هي هيولى الهيولات، وهيولى الكلّ.

الصفةُ الذاتية للحقّ: يعني بها الصفة التي لا تغاير ذات الحقّ، وهي أحديّةُ جمعٍ لا يعقل وراءها جمعية ولا نسبة ولا اعتبار، فذلك هو المعنى بالصفة الذاتية، والتحقّق بشهود هذه الصفة ومعرفتها تمامًا إنّما يكون بمعرفة أنّ الحقَّ في كلِّ متعيّنٍ قابلٍ للحكم عليه بأنّه متعيّن بحسب الأمر المقتضى إدراك الحقّ فيه متعيّنًا مع العلم بأنّه غيرُ منحصرٍ في التعين وأنه من حيث هو غير متعيّن. انتهى من «تعريفات الفرغاني»[1].

والمنجية: المخلّصة، يقال نجا نجوًا ونجاءً ونجاةً أي خلص، وأنجاه الله ونجّاه.

وجالب كلّ خلق رضيّ عطف على (هاد) يُقال: رضي عنه، وعليه يرضى رضىً ورضوانًا، وبضمّهما، ومرضاة ضدّ سخط، فهو راضٍ ورضيّ.

يجلو ذلك الخلق الرّضي **البصائر** جمع بصيرة.

والبصيرة[2]: قوّةٌ للقلب المنوَّر بنور القدس يرى بها حقائقَ الأشياء وبواطنَها بمثابة البصر للنفس يرى به صورَ الأشياء وظواهرها، وهي التي يُسمّيها الحكيم: العاقلة النظرية. وأمّا إذا تنوّرتْ بنور القدس وانكشفَ حجابُها بهداية الحقّ، فيسمّيها الحكيم: القوّة القدسيّة.

وقال الفرغاني[3]: البصيرةُ قوةٌ باطنة [هي] للقلب كعين الرأس، ويقال: هي عين القلب عندما ينكشف حجابه، فيشاهد بها بواطنَ الأمور كما يشاهد بعين الرأس ظواهرها، ولها قالوا: البصيرة ما يخلّص من الحيرة.

وبصائر الاعتبار: ويقال: تبصرة أولي الاعتبار. ويقال: عبرة أولي الأبصار.

والمراد بالكلِّ العبور من الظواهر إلى الباطن، ومن الباطن إلى الظاهر بحيث يرى الذاتَ

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٦٢ـ ٦٣.

(٢) المادة من التعريفات (٦٦).

(٣) لطائف الإعلام ١/ ٢٨٤.

الأقدس تعالى وتقدّس في كلِّ شيءٍ ظاهر كالمخلوقات الظاهرة في المراتب الكونية، وفي كلِّ شيءٍ باطنٍ كالأسماء والحقائق الإلهية والكونية، فعند العبورِ من ظاهرِ كلِّ شيءٍ إلى باطنه يرى الوحدة في عين الكثرة، والمجملَ في عين المفصّل، وعند العبور من الباطنِ إلى الظاهر بالعكس؛ أي [يرى] الكثرة في الوحدة، والمفصّل في المجمل، مع وحدة المجلّى والمتجلّي فيه بالعين [١٠٦/ب] وإن وقع الاختلاف بالتعيّن فهذا هو معنى بصائر العبرة [أي رؤية مضافة إلى العبرة] بحيث لا يرى شيئًا إلاّ ويعبر من ظاهره إلى باطنه وبالعكس. انتهى.

ويصلح السرائر عطف على (يجلو)

والسرائر في اللغة: جمعُ سريرة بمعنى السرّ الذي يكتم.

وفي اصطلاح القوم[١]: السرائر يعنون بها انمحاقُ السيّار بالاتّصال بنور الأنوار، وحينئذ لا يطّلع عليه وعلى حاله غيره البتّة، وإلى هذا الحالة هي الإشارةُ بقوله عليه السلام: «لي مع ربي وقتٌ لا يسعني فيه غيرُ ربّي» ويُروى: «لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه مَلَكٌ مقرّبٌ، ولا نبيٌّ مرسل»[٢] وقوله عليه السلام حكايةً عن ربّه عزّ وجلّ قوله تعالى «أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم سواي»[٣].

سرائر الآثار[٤]: يعني بها بواطن الآثار الظاهرة في الكون، فإنّ جميع ما فيه ليس سوى آثار ظاهرة عن الحقّ عزّ وجلّ، لا تقوم تلك الآثارُ إلاّ بسرائرها التي هي باطن كلِّ أمرٍ معنوي[٥] أو صوريّ، ذلك الباطن هو الرابطة أو الرقيقة التي يحصل بها الإمداد مع الأنّات، وصور تلك السرائر هي الستائر التي تُفهم معنى الأسماء الإلهية من خلفها.

ويخلّص الضمائر[٦] عطف على (يصلح) والضمائر جمع ضمير، والضمير في عرفهم

---

(١) المادة في لطائف الإعلام: ٢/ ٢٢ (السرار).

(٢) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٣٥٧).

(٣) تقدّم الحديث مع تخريجة صفحة (٣٥٧).

(٤) جاء في هامش الأصل ما نصه: سرائر الآثار هي الأسماء الإلهية التي هي بواطن الأكوان. من «التعريفات».

(٥) في اللطائف: باطن كل أثر معنوي.

(٦) جاء في هامش الأصل ما نصه: الضمير في اللغة المستور، فعيل بمعنى مفعول، أطلق على العقل لكونه مستورًا عن الحواس.

عبارةٌ عن السرِّ الذي لا رخصةَ في إظهاره، وهو إسرارُ الولاية المكتسبة من ظاهر النبوة وباطنها، المكنى عنه للطالبين بحسب استعدادهم، وإذا زاد عن الاستعداد[١].

ويفتح أقفال القلوب عطفٌ على (يخلص) أي ذلك الخلق الرضيّ يفتح أقفال القلوب.

قال القاشاني: القلبُ جوهرٌ نورانيٌّ مجرّد متوسّط بين الروح والنفس، وهو الذي تحقّق به الإنسانية، ويسمّيه الحكيم النفس الناطقة، والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركّبة، وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد، كما مثّله في القرآن بالزجاجة والكوكبِ الدريّ، والروح بالمصباح في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: ٣٥] الشجرة هي النفسُ، والمشكاةُ هي البدن، وهي المتوسّطة في الوجود، ومراتب التنزّلات بمثابة اللوح المحفوظ في العالم. انتهى، وقد تقدّم تفصيله.

والأقفال جمع قفل، وهو الحديدُ الذي يُغلق به الباب، ويُطلق بالاستعارة على الظلمة الطبيعية التي تمنعُ القلبَ عن الخروج من العوارض البشرية إلى الأنوار الروحانية.

ويزيل ريونها أي ذلك الخلق الرضيّ يزيل ريونَ القلوب.

والران هو الحجابُ الحائل بين القلب وعالمِ القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه، ورسوخِ الجسمانية فيه، بحيث ينحجبُ عن أنوار الربوبية بالكلية.

والغين دون الرين، هو الصدأُ المذكور لأنّ الصدأَ حجابٌ رقيق ينجلي بالتصفية، ويزولُ بنور التجلّي لبقاء الإيمان معه، وأمّا الرين فهو الحجابُ الكثيف الحائل بين القلب والإيمان بالحقّ. والغين: ذهولٌ عن الشهود، واحتجابٌ عنه مع صحّة الاعتقاد.

وفي «الكليات»[٢]: الغين هو حجابٌ رقيق يقع على قلوب خواصِّ عباد الله، وعليه حديث: «إنه ليُغان على قلبي، فأستغفرُ الله في اليوم سبعين مرة»[٣]. وغين على كذا: غُطّي

---

(١) جاء في هامش الأصل ما نصه: وقيل له الشطح المظنّة، كونه مجرّد الدعوى. كذا في «رصد المعارف» ص٩.

(٢) الكليات: ٣/ ٣٠٩.

(٣) حديث رواه مسلم (٢٧٠٢) في الذكر، باب استحباب الاستغفار، وأبو داود (١٥١٥) في الصلاة، باب في الاستغفار. =

عليه، والغيم للعصاة، وهو حجاب كثيف، والرين والختم والطبع للكفار.

والطبعُ: أخصُّ من الختم، والختمُ أخصُّ من النفس. وقيل: الطبع والأكنّة والأقفال ألفاظ مُترادفة بمعنًى واحد لقوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧] ولقوله تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ [١٠٧] عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: ١٥٥] ولقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ [الأنعام: ٢٥] ولقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤] ولقوله تعالى: ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ۞ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: : ١٤ ـ ١٥].

ويخرجها عطف على (يزيل) أي ذلك الخُلُقُ المرضيّ يُخرج القلوب **عن أكنتها**. الكنّ السترة، والجمع أكنان، قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا ﴾ [النحل: ٨١] وأكنّة بمعنى الأغطية، قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ [الأنعام: ٢٥] والواحد كنان الكناني، كنّ الشيء ستره وصانَهُ من الشمس، وبابه ردّ، وأكنَّهُ في نفسه أسرَّهُ. وقال أبو زيد[١]: كنّه وأكنّه بمعنًى واحد في الكنّ، وفي النفس جميعًا.

ويهبها أي يهبُ الخُلُقَ المرضيَّ للقلوب **أسرار وجودها** المفعول الثاني ليهب كما مرّ آنفًا.
ويعرّفها أي يعرّف الخلق المرضيّ القلوب **بما تجهله من جلال معبودها هو** أي الخُلق المرضيّ أو التوفيق **الباعث**[٢] **المحرّك لطلب الاستقامة**.

قال الفرغاني[٣]: الاستقامة: هي روح تحيا به الأعمال وتزكو به الأحوال، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [فصلت: ٣٠] فقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ ﴾ هو من جوامع الكلم، فإنّه جمع بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ ﴾ الائتمار بجميع الأوامر، والانزجار عن جميع النواهي، وذلك لو أنّه أتى إنسانٌ بجميع الطاعات، واجتنب عن جميع الخطيئات إلاّ أنّه سرقَ حبّةً من برٍّ، لخرج بذلك عن حدِّ الاستقامة.

= إنه ليغان: أي ليغطّى ويُغشى، والمراد به السهو، لأنه كان ﷺ لا يزال في مزيد من الذكر والقربة، ودوام المراقبة، فإذا سها عن شيء منها في بعض الأوقات أو نسي عدّه ذنبًا، ففزع إلى الاستغفار.

(١) سعيد بن أوس بن ثابت أبو زيد الأنصاري (١١٩ ـ ٢١٥هـ) أحد أئمة الأدب واللغة.

(٢) في الهامش: يقال بعثه كمنعه أرسله كانبعثه فانبعث.

(٣) لطائف الإعلام: ١/ ٢٠٠.

والاستقامة على ثلاثة أقسام:

استقامة العامة: هي الاجتهاد في الاقتصاد في الأعمال، وهو التوسّط بين الغلوّ والتقصير، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ﴾ [فاطر: ٣٢] وذلك بأنّه لا يتجاوز في العبادة عن مقتضى أحكام الشرع، لكون ذلك هو الغرضُ الذي يُطالب به العبد.

استقامة الخاصّة: هي استقامة الأحوال بأن يشهد الحقيقةَ كشفًا لا كسبًا، لأنّ الكسبَ من أعمال النفس، والحقيقة لا تبدو مع بقاء النفس، لأنّ النفس ظلمةٌ وغير، والحقيقة نور وفردانية، والنور ينفي الظلمة، والفردانية تنفي الأغيار.

استقامة خاصّة الخاصّة: هي ترك رؤية الاستقامة، والغيبةُ عن تطلّب الاستقامة بمشاهدة قيام الحَق بذاته لا بغيره، وأنّ ما سواه لا قيام له إلاّ بالحقّ المقيم لكلّ ما سواه.

والهادي إلى طريق السلامة عطفٌ على (الباعث) الطريق: عبارة عن مراسم الله تعالى المشروعة التي لا رخصةَ فيها.

وفي «التعريفات»[1]: الطريق: وهو ما يُمكن التوصّلُ بصحيحِ النظر فيه إلى المطلوب. وفي اصطلاح أهل الحقيقة: عبارةٌ عن مراسم الله، والأحكام التكليفية المشروعة التي لا رخصةَ فيها.

الطريق اللمي: هو أن يكون الحدُّ الأوسط علّةً للحكم في الخارج، كما أنّه علّة في الذِّهن كقوله: هذا محموم، لأنّه متعفّنُ الأخلاط، وكلّ متعفّنُ الأخلاط محموم، فهو محمومٌ.

الطريق الأنيّ: هو ألاّ يكون الحدُّ الأوسط علّةً للحكم؛ بل هو عبارةٌ عن إثبات المدّعي بإبطال نقيضه، كمن أثبت قِدَمَ العقل بإبطال حدوثه بقوله: العقلُ قديم، إذ لو كان حادثًا لكان ماديًا، لأنّ كلّ حادث مسبوق بالمادة.

الطريقة: هي السيرة المختصّة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقّي في المقامات.

والسلامةُ والسلام: البراءة من العيوب.

ما اتّصف به أي بالتوفيق عبدٌ إلا اهتدى وهدى. الهُدى الرَّشاد والدلالة، يقال: هداه الله للدين يهديه هدًى، وهدَيْتُهُ الطريقَ [١٠٧/ب]، والبيتَ عرّفته، والاهتداء وجدان

---

(١) التعريفات: ١٨٣.

الطريق المستقيم، وقد مرّ تفصيل الهداية[١].

ولا فقده أي التوفيق **شخصٌ إلا تردّى وأردى**. ردى الفرسُ كرمى رديًا ورديانًا رجمتِ الأرض بحوافرها، أو هو بين العدْوِ والمشي، وأرديتها وردي في البئر سقط كتردّى، وأرداه غيره ورداه، وردي كرضي، ردَى هلك، يقال: ردَى في البئر، وتردّى إذا سقطَ في البئر، أو تهوّر من جبلٍ، **فنعوذ بالله من الخلاف عن التوفيق**.

وفي «الكليات»[٢]: خالف إليه مالَ، وعنه بعد، يقال: خالفني زيدٌ إلى كذا، إذا قصدَه وأنت مُولٍّ عنه، وخالفني عنه: إذا كان الأمر بالعكس، ولعلّ أنّ هذين الاستعمالين باعتبار التضمين. والخلاف: بمعنى المخالفة أَعمُّ من الضدِّ؛ لأنّ كلَّ ضدّين متخالفان، وشجر الخلاف معروف، وهو أيضًا كمُّ القميص، واختلف ضدّ اتّفق، وفلان كان خليفةً، وخلفَ فلانٌ فلانًا قام بالأمر إمّا بعده أو معه، والخلافةُ النيابة عن الغير، وقد مرّ تفصيله[٣].

وله أي للتوفيق **مبدأ وموسط وغاية فمبدأه** أي مبدأ التوفيق **يُعطيك الإسلام** مرّ تفصيله[٤].

وموسطه أي موسط التوفيق **يعطيك الإيمان** مرّ تفصيله[٥].

وغايته أي غاية التوفيق **يعطيك الإحسان** مرّ بيانه[٦] **فالإسلام يحفظ الدماء** جمع دم، والدَّمُ كنايةٌ عن القتل **والأموال** جمع مال، والمال ما ملكتَهُ من كلِّ شيءٍ، والمِلك بالكسر أعمُّ من المال، يقال: مِلك النكاح، ومِلك القصاص، ومِلك المتعة، وهو قدرةٌ يثبتها الشارع ابتداءً على التصرّف، فخرج نحو الوكيل. كذا في «فتح القدير».

والإيمان يحفظ النفوس من ظلمة الضلال والإضلال. الضلال[٧]: العدولُ عن الطريق المستقيم، ويضادُّهُ الهداية، ويقال: لكلِّ عدولٍ عن المنهج ضلال، عمدًا كان أو سهوًا، يسيرًا كان أو كثيرًا، فإنّ الطريقَ المرتضى صعبٌ جدًا.

---

(١) انظر الصفحة (١/ ١٧٩).

(٢) الكليات: ٢/ ٢٩٩.

(٣) انظر الصفحة (١/ ٢٥٩).

(٤) انظر الصفحة (١/ ٢٠٠).

(٥) انظر الصفحة (١/ ٢٠١).

(٦) انظر الصفحة (١/ ٢٠١).

(٧) مادة (الضلال) من الكليات: ٣/ ١٤٣.

قال الحكماء: كوننا مُصيبين من وجهٍ، وكوننا ضالّين من وجوهٍ كثيرة؛ فإنّ الاستقامة والصوابَ يَجري مجرى القرطاس[١] من المرمى، وما عداه من الجوانب كلُّها ضلالٌ، فصحّ أن يستعمل الضلال فيمن يكون منه خطأٌ ما، ولذلك نُسب إلى الأنبياء والكفار، وإن كان بين الضلالين بونٌ بعيد،

والضلال من وجه آخر [ضربان]:

إمّا ضلالٌ في العلوم النظرية، كالضلال في معرفة وحدانية الله، ومعرفة النبوّة ونحوهما المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦] والضلال البعيدُ إشارةٌ إلى ما هو كفر.

وإمّا ضلالٌ في العلوم العملية كمعرفة الأحكام الشرعية التي هي العبادات.

والإضلال: هو ما أشبه الضلال، أو سببٌ له[٢] [فهو على ضربين أيضًا]:

فالأوّل: إمّا أن يضلَّ عنك الشيءُ، وإمّا أن تحكم بضلاله. فالضلال في هذين سببُ الإضلال.

والثاني: وهو أن يُزيّنَ للإنسان من الباطن ليضلّ، كما قال الله تعالى عن الشيطان: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩].

وأمّا إضلال الله [على وجهين]: فسببه:

إمّا الضلال، وذلك أنّ الإنسان يضلُّ، فيحكم الله بذلك في الدنيا، ويعدلُ به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة، فالحكم على الضلال بضلاله والعدول به عن طريق الجنة هو عدلٌ من الله تعالى.

وإمّا أنّ الله تعالى وضع جِبلّة الإنسان على هيئةٍ[٣] إذا رعى طريقًا [محمودًا كان أو مذمومًا] ألفه واستطابه ولزمه، وتعسَّرَ انصرافُه عنه، ويصير ذلك كالطبع، وهذه القوة فيه [١٠٨] فعلٌ إلهيّ، وقد نفى الله عن نفسه إضلال المؤمنين حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] ونسب الإضلال إلى نفسه للكافرين والفاسقين حيث

---

(١) في الكليات: مجرى المقرطس.

(٢) في الكليات: شبه الضلال.

(٣) في الكليات: على هيئته.

قال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٨] ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] وغير ذلك، وعلى هذا الوجه تقليب الأفئدة، والأبصار، والختم على القلوب والسمع، والزيادة في مرض القلوب، كلُّ ذلك للكافرين والمنافقين.

والضلال في مقابلة الهدى، والغيُّ في مقابلة الرشد.

وقيل: إنّ المقابل للضلال الهدى اللازمُ الذي بمعنى الاهتداء، لا الهدى المتعدّي الذي بمعنى الدلالة، وليس كذلك؛ بل لا فرق بين اللازم والمتعدّي إلاّ بأنّ اللازمَ تأثر والمتعدّي تأثير، لأنّ اللازم مطاوعةٌ، وتقول: ضلَّ بعيري ورَحلي، ولا تقول: غيّ وضلّ هو عني، أي ذهب، وكذا أضلّني كذا.

والضلال: ألاّ يجدَ السالكُ إلى مقصده طريقًا أصلاً. والغواية: ألاّ يكون له إلى المقصد طريقٌ مستقيم.

والضلال: هو أن تُخطىء الشيءَ في مكانه ولم تهتدِ إليه. والنسيان: أن تذهلَ عنه بحيث لا يخطر ببالك.

والضلال يُطلق على القليل والكثير، والضلالُة لا تطلق إلا على الغفلة منه.

والضلالة بمعنى الإضاعة كقوله تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٤].

وبمعنى الهلاك كقوله تعالى: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] فالضلالةُ أعمُّ من الضلال،

والضلال بمعنى الغيّ والفساد نحو: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩].

وبمعنى الخطأ نحو: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٨].

وبمعنى الخسار نحو: ﴿وَمَا كَيْدُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [غافر: ٢٥].

وبمعنى الزَّلل نحو: ﴿لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ﴾ [النساء: ١١٣].

وبمعنى البطلان نحو: ﴿وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٨].

وبمعنى الجهل نحو: ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠].

وبمعنى النسيان نحو: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وبمعنى التلاشي نحو: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠]. انتهى من «الكليات»[١].

والإحسان يحفظ الروح من رؤية الأغيار جمع غير بمعنى سِوى.

ويهبُها أي يهبُ الإحسان للروح، وتأنيثه باعتبار الذات **المراقبة** مفعوله، **والحياء** عطف على المراقبة **على الكمال**.

الحياء[٢]: انقباضُ النفس من شيءٍ، وتركُهُ حذرًا عن اللوم فيه، وهو نوعان:

نفساني: وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلّها كالحياء عن كشف العورة، والجماع بين الناس.

وإيمانيّ: وهو أن يمنع المؤمن من فعلِ المعاصي من الله تعالى.

وفي «رصد المعارف»: الحياء: هي انكسار يعتري العبدَ من العلم بقرب الحقّ، واستحقار نفسه عن استيهال حبّ ربّه، فيستعمل أوّلاً في الحياء عن المخلوقات، والتقصير في المجاهدات، ثمّ في الحياء عن الفتور في السلوك، والقصور عن رعاية أدب الحضور، ثمّ في انكسارٍ مشوبٍ بهيبة الإجلال عند تجلّي العظمة. وفي الحياء من كدرةِ التفرقة عند صفاء الوقت، وفي النهايات: هي الحياء من العجز في القيام بحقوق العبودية عند أوائل مقام البقاء، وقبل كمال الاستقامة.

والكمال[٣]: هو ما يكون عدمه نقصانًا، يُستعمل في الذات والصفات [والأفعال]، وهو الأمر اللائق للشيءِ الحاصل له بالفعل سواءً كان مسبوقًا بالقوّة في حركات الحيوانية أو غير مسبوق كما في الكمالات الدائمةِ الحصولِ والحركات الأزلية على رأي الحكماء.

والكمال ينقسمُ إلى منوّع وهو ما يحصّلُ النوعَ ويقوّمه كالإنسانية، وهو أوّلُ شيءٍ يحلّ في المادّة. وغيرِ منوّع وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل كالضحك، ويُسمّى كمالاً ثانيًا: وهو [١٠٨/ب] أيضًا قسمان:

أحدُهما: صفاتٌ مختصة قائمة به غيرُ صادرةٍ عنه، كالعلم للإنسان مثلاً.

---

(١) الكليات: ٣/ ١٤٣ـ ١٤٥.

(٢) التعريفات: ١٢٦.

(٣) الكليات: ٤/ ١٢٧.

والثاني: آثارٌ صادرة عنه كالكتابة مثلاً.

واعلم: أنّ الإنسان على ثلاثةِ أصناف:

ناقصٍ: وهو أدنى الدرجات، وهم العوامّ.

وكاملٍ: وهو قسمان كامل غير مكمّل[١]، وهم الأولياء، ولو وجد التكميلِ للبعض، فإنّما يكون ذلك للنيابةِ لا على الاستقلال. وكامل في ذاته مكمّل لغيرِهِ وهم الأنبياء.

ثمّ الكمال والتكميل إمّا أن يكونا في القوّة النظرية، أو في القوّة العملية. وأفضلُ الكمالات النظرية معرفةُ الله تعالى. وأشرفُ الكمالات العملية طاعةُ الله تعالى، وكلُّ مَنْ كانت درجاته وتكميله للغير في هاتين المرتبتين أعلى وأكمل كانت درجات نبوته أكمل. انتهى من «الكليات»[٢].

وإذا كان الأمر كذلك **فالنفس تتنعّم بشهوتها في الجنان** لقوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧١] و: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢] مرّ تفاصيلها[٣].

والشهوة حركة النفس طلبًا للملائم.

والعين تتنعّم بلذة مشاهدة الرحمن كما في قوله تعالى: ﴿وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١] واللذّة إدراكُ الملائمِ من حيث أنّه ملائم، كطعم الحلوة عند حاسّة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجوّ عند القوّة الوهمية، والأمور الماضية عند القوّة الحافظة تتلذّذ بذكرها، وقيد الحيثية للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملاءمته، فإنّه ليس بلذّةٍ كدواء النافع المرّ، فإنّه ملائمٌ من حيث أنّه نافع، فيكون لذّةً لا من حيث أنّه مرّ، وقد مرّ تفصيل النّعم والمشاهدة[٤].

والروح يتنعّم بحقائق جنة الامتنان مرّ تفصيل جنة الامتنان في مبحث الجنات[٥]،

---

(١) في الكليات: غير مكتمل.

(٢) الكليات ٣/ ١٢٧.

(٣) انظر صفحة (١/ ٣٧٧).

(٤) انظر صفحة (١/ ١٦٧، ٣٦١).

(٥) انظر صفحة (١/ ٣٧٧).

والحقائق في مبحث الحقيقة[١]، وتنعّم الروح بحقائق الامتنان عبارة عن تجلّي الحقّ له بجميع أسمائه في المرتبة الفردانية.

فانظر يا بُني ما أوصلك إليه التوفيق من حفظِ الدَّمِ والمال، وحفظ النَّفسِ من ظلمة الضلال، وحفظ الرُّوح من رؤية الأغيار، وإعطاء المراقبة والحياء على الكمال في الدنيا، وتنعّم النفس بما تشتهيه من المطاعم والمشارب والمناكح، وغير ذلك في الجنان، وتنعّم العينِ بلذّة مشاهدة الرحمن، وتنعّم الرُّوح بحقائق الامتنان.

فمن دعاك بالتوفيق في جميع الأحوال، فما ترك لك شيئًا من الخير إلاّ أعطاك إيّاه، فلا تردَّه مستغنٍ عن الشرح، وشرع في تفصيل مراتب التوفيق من جهة أخرى، فقال:

مبدؤه أي مبدأ التوفيق بدلٌ من المبدأ الأول **يعطيك العلم والعمل** بعد ما يعطيك الإسلام.

ووسطه يطهّر ذاتك من دنسِ الأغراض والعلل في العلم والعمل بعدما يعطيك الإيمان.

وغايته تمنحك أسرارَ الوجود والأزل بعدما يعطيك الإحسان.

وليس وراء الله مؤمّل يؤمّل. الأمل: الرجاء. والأغراض جمع غرض بمعنى القصد. وتفصيل الوجود والأزل مرّ مفصّلاً[٢]،

ثمّ قال من جهة أخرى **مبدؤه يغنيك** بالغين المعجمة **عن حسّك** بعد أن يعطيك العلم والعمل. والحِسُّ بالكسر الحركة، وأن يثمر بك قريبًا، فتسمعه ولا تراه كالحسيس والصوت.

ووسطه يغنيك عن نفسك، وبالفاء فيهما بمعنًى واحد، لأنّ الإغناء عنهما يتضمّن إفناءَهما بعد أن يطهّرك من دنس الأغراض والعلل.

وغايته: تجود عليك بشمسك أي شمس [١٠٩] حقيقتك، فتعرف حقائق الأشياء كما هي بعد أن تمنحك أسرار الوجود والأزل.

ثمّ قال من جهة أخرى: **مبدؤه يعطيك الكرامات** بعدما يغنيك عن حسّك، والكرامة وهو ظهور أمر خارقٍ للعادة من فعلِ شخصٍ غير مقارن لدعوى النبوّة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مَقرونًا بدعوى النبوّة يكون معجزةً.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٣٤٠).

(٢) انظر صفحة (١/ ٢١٩).

ووسطه: يغنيك عن الصفات بعدما يغنيك عن نفسك.

وغايته: تنعّمك بالذات بعدما تجود عليك بشمس حقيقتك، والذات هيئة الشيء القائم بنفسه، فالذات، والحقيقة، والهوية، والماهية ألفاظٌ متقاربة المعنى مُتّحدةٌ لما صدق، والاسم والصفة معالم الذات. مرّ تفصيلها.

ثمّ قال من جهة أخرى: **مبدؤه يشهد لك بالجنان بعدما يعطيك الكرامة في الدنيا**، وقد مرّ تفصيل الجنان[١].

ووسطه: يشهد لك بالعيان بعدما يغنيك عن الصفات، وقد مرّ تفصيل المعاينة والعيان[٢].

وغايته تشهد لك بفناء الأعيان الممكنة بعدما تنعّمك بالذات الواحد الأحد.

والشهادة في اللغة: خبرٌ قاطع، وقد شهد كعلم وكرم، وشهده ـ كسمعه ـ شهودًا حضره، فهو شاهد، وجمعه شهود[٣] وشُهُد، وشهد لزيد بكذا شهادة أدّى ما عنده من الشهادة، فهو شاهد، وجمعه شهد بالفتح، وجمع الجمع شهود وأشهاد.

والشهود عند الطائفة العليّة هو[٤]: الحضور مع المشهود، ويُطلق أيضًا بمعنى الإدراك الذي تجتمع فيه الحواسّ الظاهرة والباطنة، وتتّحد في إدراكها. وقد عرفتَ أنّ الموجب لاتّحادها نورٌ من جانب المشهود، يمحو ظلمة حجابيّتها، ويقوم مقامها، فيرى الحقّ بنوره، ويفنى كلُّ ما سواه بظهوره.

شهود المتوسّطين: يُشيرون به إلى مقام المتوسّط بين المُريد والمنتهى، وذلك لأنّ المريد يتجلّى له الحقّ في ابتداء الأمر في المظهر الحسيِّ، ثمّ في تجلّيه الظاهري، وحينئذ فلا يرى المظهر؛ بل يغيب عنه عند شهوده وحدةَ التجلّي الوجودي الظاهري، وإنّما كان هذا هو شهود المتوسّطين، لأنّه فناءٌ، فإذا أعقبه البقاء بالله كان ذلك شهودَ أهل النهاية، وما بين البداية والنهاية هو الذي يعدّ مقام المتوسط.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٣٧٧).

(٢) انظر صفحة (١/ ٢٩٧).

(٣) جاء في الهامش الأصل: الشهود رؤية الحقّ بالحقّ.

(٤) مادة (الشهود) من لطائف الإعلام: ٢/ ٤٢.

شهود المنتهين: هو أعلى مراتب الشهود، وهي رؤية المجملِ في المفصّل، والمفصّل في المجمل، بحيث يرى كلَّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، فلا ينحجب برؤية الحقّ عن الخلق بالاستهلاك فيه تعالى، ولا ينحجب برؤية الخلقِ عن الحقّ تعالى. نظم:

شَهِدْتَ ذاتَك فينا وهي واحدةٌ كثيرةٌ ذاتُ أَوصافٍ وأسماء

ونحن فيك شَهِدْنا بعد كثرتِنا عينًا بها اتّحدَ المَرئيُّ والرائي

شهود المفصّل في المجمل[١]: يعنون بها كمالَ جلاء الذات الأقدس الواحد الأحد، وهو ظهورُه لنفسِهِ بجميع اعتبارات واحديّته ومقتضياتها وخصائصها، مندرجة جميعها في عين الواحدية على نحو ما ظهرت وتظهر صورُها مفصّلةً في المراتب إلى الأبد، وكأن الذات الأقدس بهذا الظهور له والشهود في مجلى عين البرزخية الأولى في المرتبة الأولى غنًى عن العالمين بظهورهم التفصيلي في المراتب إلى الأبد لحصول علمه بهم، وشهوده إيّاهم بجميع أحكامهم ومقتضياتهم عند اندراجهم في شهود المفصّل في المجمل، وذلك كما يشهد العاقل بعين بصيرته في النواة الواحدة من الأشجار والثمار والأوراق ما لا يعدّ ولا يُحصى باعتبار [١٠٩/ب] تفنّناته وتعيّناته، فهذا هو شهودُ المفصّل في المجمل، والكثير في الواحد.

شهود المجمل في المفصّل: هو شهود الوحدة في حضرة الواحدية بحيث تظهر الذاتُ الواحد لذاتها من حيث تفصيل اعتباراتها وحقائق تميّزاتها مضافة إلى المراتب من حيث كلُّ فردٍ من أفراد مظاهر شؤونها التي هي اعتبار الواحدية.

شواهد الحق: يعنون بها حقائق الكليّات، فإنّها تشهد بوجود المكوّن.

شواهد التوحيد: هي شواهد الحقّ من أنّها تشهد بتوحيده تعالى وتقدّس، كما قال أبو العتاهية[٢]:

وفي كلِّ شيءٍ له آيةٌ تدلُّ على أنَّه واحدُ

وقال في «الفتوحات»[٣]: [وصاحب التجلي ينشرُ]:

وفي كلِّ شيءٍ له آية تدّل على أنّه عينُهُ

---

(١) جاء في الهامش الأصل: شهود المفصّل في المجمل رؤية الكثرة في الذات الأحدية.

(٢) تقدّم البيت مع تخريجه صفحة (٣٩).

(٣) الفتوحات المكية ١/ ٢٧٢.

شواهد الأسماء: هي شواهد الحقّ أيضًا، وهي أعيان المُمكنات، فإنّ وجودَ المخلوق شاهدٌ بوجود الخالق والرازق، وعلى هذا فقس الحال في المصوّر، والمحيي والمميت، والهادي والمضلّ تجدِ الموجوداتِ بأسرها منسوبةً إلى الأسماء، شاهدةً لها، فلهذا كانتِ الموجودات شواهدَ الحقّ، وشواهد توحيده، وشواهد أسمائه الحسنى وصفاته العُلى.

فسبحان المتفضّل به أي المُحسن بالتوفيق **والمنّان إنّه بعباده رحمان**. والمنّان من أسماء الله تعالى بمعنى المُعطي ابتداءً.

ولمّا فرغ عن بيان مبادئ التوفيق ومواسطه وغاياته شرع في تقسيمه فقال.

تقسيم التوفيق

وفّقك الله تعالى جملة معترضة **على قسمين** يعني تقسيم التوفيق كائنٌ على قسمين: **عامّ وخاصّ فالعامّ** أي التوفيق العامّ **هو الذي يشترك فيه جميع الناس كافّة من المسلمين وغيرهم**.

وكافّة[1] اسمٌ للجملة من الكفّ، كأنّهم كفّوا باجتماعهم عن أن يخرج منهم أحدٌ كما في قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبا: ٢٨] فإنّ الرسالة إذا عمّتِ الناس فقد كفتهم أن يخرجَ منها أحدٌ منهم. ولا يتصرّف فيها بغير النصب على الحالية من العقلاء دائمًا، ولا تدخلها الألف واللام لأنّها في مذهب قولك: قاموا جميعًا، وقاموا معًا، وأنّها لا تثنّى ولا تجمع وكذا قاطبةً وطرًّا، وتاؤها بعد النقل لم تبق للتأنيث.

قال ابنُ حجر: [إنّ من التورية في القرآن قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾] فإنّ ﴿كَآفَّةً﴾ بمعنى مانعة، أي تكفّهم عن الكفر والمعصية، والهاء للمبالغة. وهذا معنىً بعيد، والمعنى القريب المتبادر هو (جامعة) بمعنى جميعًا؛ لكن منع من الحمل على ذلك لأنّ التأكيد يتراخى عن المؤكّد. كذا في «الكليات»[2].

وهو أي التوفيق العامّ **على ضربين** أي نوعين **منه** أي من التوفيق العام **ما يُوافق الحكمة بما هي حكمة، ومنه** أي من التوفيق العام **ما يوافقُ الأغراض، فالتوفيق العام الذي يوافق الأغراض هو كرجلٍ** أي رجلٍ **كان على أيِّ دينٍ كان حفر بئرًا على قارعة الطريق**. القارعة: الشديدة،

(١) مادة (كافة) من الكليات: ٤/ ١٣٢.
(٢) مادة (كافة) من الكليات: ٤/ ١٣٢.

وقارعةُ الدار: ساحتها، وقارعة الطريق: أعلاه، **بأرض متعلّق بحفر لا ماءَ فيها صفة أرض فهذا الرجل قد وافقَ غرضَ كلِّ مارٍّ بذلك الموضع، وهو التوفيق العام الذي يوافق الأغراض. والتوفيق العامّ الذي يُوافق الحكمة هو كمن يقرنُ بين الأشياء لما يرى من المناسبة. وأصلها** أي أَصلُ الحكمة **إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه.**

الحقّ[1] في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوّغ إنكاره، وفي اصطلاحِ أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، فيطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل.

وأمّا الصدقُ فقد شاع في الأقوال خاصّة، ويقابله الكذبُ، وقد يفرّق بأنّ المطابق يؤثّر في الحقّ من جانب الواقع، وفي الصدق [١١٠] من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقتُهُ للواقع، ومعنى حقيقته مطابق الواقع إيّاه.

والحقُّ من العبد: رعايةُ حقوق العبودية من حفظِ آداب الشريعة.

ومن الله تعالى: رعايةُ حقوق الربوبيّة ممّا هو في الدنيا والآخرة، ومن أهمّها كما قال الله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وفي «الكليات»[2]: حقَّ الشيءُ: ثبت ووجب، وحقّقتُ الشيءَ أصبته[3]، ومعنى ﴿لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ﴾ [يس: ٧] ثبتَ الحكمُ وسبق العلم، وتحقّقته تيقّنته وجعلته ثابتًا لازمًا، وكلامٌ محقّقٌ أي رصين، وحقّت القيامة أحاطت، والحاجة نزلت واشتدّت، وزيدٌ حقيق بكذا أي خَليقٌ به، وهو أحقُّ بماله أي لا حقّ لغيره فيه؛ بل هو مختصّ به بغير شريكٍ.

والحِقّةُ بالكسر: الحقّ الواجب. هذه حِقّتي، وهذا حقّي. تُكسر مع التاء وتفتح بدونها.

والحقُّ القرآن، وضدُّ الباطل، ومن أسماء الله أو من صفاته بمعنى الثابت في ذاته وصفاته، أو في ملكوته يستحقّه لذاتِهِ.

والحقّ من لا يقبحُ منه فعلٌ، وهو صفةٌ سلبية، وقيل: من لا يفتقرُ في وجوده إلى غيره، وقيل: الصادق في القول.

---

(١) مادة (الحق) من التعريفات: ١٢٠.

(٢) الكليات: ٢/ ٢٣٧.

(٣) في الكليات: الشيء: أثبته.

والحقُّ مصدرًا: يُطلق على الوجود في الأعيان مطلقًا، وعلى الوجود الدائم، وعلى مطابقة الحكم وما يشتمل على الحكم للواقع، ومطابقة الواقع [له].

والحقُّ: اسمُ فاعل وصفةٌ مشبّهة: يُطلق على الواجب الوجود لذاته، وعلى كلّ موجودٍ خارجيّ، وعلى الحكم المطابق للواقع، وعلى الأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المذكور، وعلى الوجهين الأخيرين يُقابله الباطل، وعلى الوجهِ الأوّل يقابله البطلان، والحقّ المُطلقُ هو واجبُ الوجود، كما أنّ الباطل المطلق هو ممتنع الوجود. وأمّا ممكنُ الوجود فهو باطلٌ باعتبار نفسه، واجبٌ بالنظر إلى موجبه، ممتنعٌ بالنظر إلى رفع سببه، ممكنٌ بالنظر إلى عدم الالتفات إلى السبب وعدمه. انتهى.

ومثال التوفيق العامّ الذي يُوافق الحكمة **كرجلٍ مثلاً رأى شخصًا** خاليًا عن الحكمة **يتناول** أي يأخذُ، يقال: ناولته فتناوله: أي أخذه **شرب الماء** مفعوله **بالمنخل** متعلّق (بشرب) والمُنخل بالضمِّ ما يُنخل به الدقيق، وهو واحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضمّ، والمَنخل بفتح الخاء لغةٌ فيه، يقال نَخَل الدَّقيق أي غربله، وبابه نصر، والنخالة ما يخرج منه.

ويحاول عطف على (يتناول) أي يروم ويطلب كما في «القاموس»: حاوله حوالاً، ومحاولة، أي رامَهُ، والاسم الحويل.

تصفية الدقيق بالقدح الذي يشرب فيه، **فيأخذ** الرجلُ الحكيم **الدقيق** عن ذلك الشخص **ويلقيه في المنخل**، **ويأخذ** الرجل الحكيم **الماءَ** عن ذلك الشخص **ويجعله في القدح ويقول** ذلك الرجل الحكيم لذلك الشخص السقيم: **إنما جُعل هذا لهذا**، أي المنخل للدقيق، **وهذا لهذا** أي القدح للماء، **وهكذا في جميع الأشياء العلمية والعملية فهذه** المذكورات **هي موافقة الحكمة**، **والخاصّ** عطف على العامّ يعني التوفيق الخاصّ **هو ما يخرجه من الظلمات إلى النور**.

الظلمات[١] جمع ظُلمة بضمّ الظاء مع ضمّ اللام وفتحها وسكونها، والظلام أوّل الليل، وظلم الليل بكسر اللام وأظلم بمعنًى، واختلف في الظلمة، فقيل هو عدم الضوء. [فالتقابل بين الضوء]، والظلمة تقابل العدم والملكة، وقيل عرض. كما اختلف في الضوء أيضًا،

---

(١) الكليات: ٣/ ١٧٦.

ويعبَّرُ بالظلمة عن الجهل والشرك والفسق والعدم، كما يعبّر بالنور عن أَضدادها، والظلمة كثيرة من النور، لأنّه ما من جنس من أجناس الأجرام إلاّ وله ظلّ، وظلّة هو الظلمة بخلاف النور، فإنّه من جنس واحدٍ [١١٠/ب]، وهو النار. انتهى من «الكليات[١]».

وفي «التعريفات»[٢]: الظلمة عدمُ النور فيما من شأنه أن يستنير، والظلمة الظلُّ المنشأ من الأجسام الكثيفة، وقد يُطلق على العلم بالذات الإلهية.

والظلُّ في اصطلاح المشايخ: هو الوجود الإضافي الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة وأحكامها التي هي معدوماتٌ ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها، فيستتر ظلمة عدميّتها النور الظاهر بصورها صار ظلاً لظهور الظلّ بالنور وعدميّته في نفسه، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] أي بسط الوجود الإضافي على الممكنات.

فالظلمة: بإزاء هذا النور هو العدمُ، فكلُّ ظلمةٍ هو عبارة عن عدم النور عمّا من شأنه أن يتنوّر، ولهذا سُمّي الكفرُ ظُلمةً لعدم نور الإيمان عن قلب الإنسان الذي من شأنه أن يتنوّر به، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

قال الفرغاني قدّس سرّه[٣]: يُشيرون به إلى كلِّ ما سوى الله عزّ وجلّ من أعيان الممكنات[٤]، وذلك من وجهين:

أَحدُهما: هو أنّه لمّا لم يكن لشيءٍ من الكائنات استقلالٌ بنفسه لاستحالة وجود ما سوى الحقّ تعالى وتقدّس بذاته، صارت الكائنات ظلاً من حيث أنّ الظلّ لا تحرّك له إلاّ بحركة صاحبه، ولا حقيقة له، ولا صورة، ولا ذات إلاّ بحسب ما ينبعث عن الشيء الذي هو ظلٌّ له، فهكذا من شهد الحقيقة، فإنّه يرى الكائنات ظلاً لا تستطيع لأنفسها ضرًا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا.

والوجه الثاني: هو أنّه لمّا كانتْ حقيقة الظلِّ إنّما هي عدمُ النور الشمسي أو غيره في بقعةٍ

---

(١) الكليات ٣/ ١٧٦.

(٢) التعريفات: ١٨٧.

(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٩٢.

(٤) في لطائف الإعلام: أعيان الكائنات.

ما، لساترٍ [ما] صارت الكائنات ظلاً بهذا المعنى؛ لأنّ حقيقة الظلّ لا ترجع إلى شيءٍ في نفسه؛ بل إنّما تتعيّن بالنور، فكذلك كلُّ ما سوى الله عزّ وجلّ ليس هو شيئًا بنفسه، إنّما هو شيء بربّه، فهو أعني الظلّ المشار به إلى ما سوى الله عزّ وجلّ ما يحصل من انبساط النور الإلهي على عينٍ من أعيان الممكنات التي ليست نورًا في نفسها، وحينئذ يظهر الظلّ الذي ليس هو ظلمة محضة، لأنّه ليس يظهر إلاّ بانبساطِ النور، ولا هو نورٌ محضٌ، وذلك ظاهر، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «إنّ الله خلقَ الخلق في ظلمة، ثمّ رشَّ عليهم من نوره»(١).

والخلق ههنا بمعنى التقدير، وتلك المقدّراتُ هي الأعيان الثابتة في حضرة علمه، والنورُ المرشوش عليهم هو النورُ المُفاضُ عليها، فالظلمةُ هي حقيقة كلِّ ما سوى الله عند قطع النظر عن توجّه الإرادة بإفاضة النور عليها، فإذا أفاض النور على ظلمة القوابل ظهر الظلُّ لا محالة، قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾ [الفرقان: ٤٥] إشارة إلى ما ذكرنا من أنّ ظهور الظلال إنّما هو بإمداد الحقّ تعالى [لها] بنوره المشرق عليها، ثمّ قال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ﴾ [الفرقان].

فيبطل مذهب(٢) من زعم أنّه تعالى لا فعل له عن اختيار منه وقدرة له وإرادته، كذا هو رأي من قال: إنه تعالى موجبٌ بالذات، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرًا.

وفي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾ [الفرقان: ٤٥] إشارة إلى ما عرفت من كون الظل لا يظهر إلا بالنور.

وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان: ٤٦] إشارة إلى أنّه لا وجود لشيء إلاّ بنوره الظاهر، ولا فناء إلا باستتار نوره تعالى والتقدّس.

والمفهوم على قاعدة الكشف [١١١] من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا ﴾ [الفرقان: ٤٦] أنّه تعالى مختارٌ في فعله؛ لأنّ من لا اختيارَ له لا يكون قابضًا؛ بل مقبوضًا؛ وأنّه لا تحقق للظل، إنّما هو اعتبارٌ عدميٌّ يتخيّل وجوده بما استتر من النور به، وكان الوجود له وحده، إذ لا وجود لشيءٍ من الظلال أنفسها، إنّما هي اعتبارات وتعينات حاصلة عن النور باعتبار تلك الحجب الساترة لمحاضة النور، ومن تحقّق بهذه المشاهدة فهو الذي يفهم معنى قوله تعالى:

---

(١) حديث رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ٤/ ١٩٩ عن عبد الله بن عمرو.

(٢) في اللطائف ٢/ ٩٣: فالظل مذهب.

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ . . . ﴾ الآية [النور: ٣٥]، وذلك لأنّه لا يرى النور أو الوجود أو الذات أو الشيء أو ما شئت، فقل مما يطلق على ما له حقيقة في ذاته ذاتًا إلاّ له تعالى وتقدّس، فلم يبقَ ما يظنُّ أنّه غيرٌ له أو سواه إلاّ تعينات هذه الحقيقية، فهي ـ أعني تلك التعينات ـ إذا اعتبرت مع قطع النظر عن كونه تعالى هو الهوية التي انبعثت عنها تلك التعينات، لم يبق لها تعيّنٌ في نفسها، وكانت ظلمةً وعدمًا، ومن حيث تعيّنات فهي ظلٌّ كما عرفت.

الظلّ الأوّل: هو التعيّن الثاني، لأنه أوّلُ قابلٍ للكثرة التي هي نورٌ وظلال لشؤون الوحدة كما عرفت.

ظلّ الإله: هو الإنسان المتحقّق بمظهريّة هذا التعيّن الثاني كما عرفت في باب الحقائق من كونه هو صورةُ الحقيقة الإنسانية الكمالية التي هي حضرة الألوهية المسمّاة بمرتبة الألوهية وبحضرة المعاني وبالتعيّن الثاني. انتهى.

وينتهي بك أي ذلك التوفيق الخاصّ **إلى السعادة الأبدية على مراتبها** أي مراتب السعادة.

والسعادة هي معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، ويضادُّه الشقاوةُ.

وإن دخل النار صاحب التوفيق الخاص **وهذا** التوفيق الخاصّ **أيضًا** مصدر آض بمعنى حادّ ورجع، ولا يستعمل إلاّ مع شيئين بينهما توافق، ويمكن استثناءُ كلٍّ منهما عن الآخر، فخرج نحو: جاءني زيد أيضًا، وجاء فلان، ومات أيضًا، واختصم زيد وعمرو أيضًا، فلا يقال شيء من ذلك، وقد يُستعار لمعنى الصيرورة لتلاقيها ففي معنى الانتقال، فمعنى وأيضًا قلت معاودًا، وهو مفعول مطلق حُذف عامله وجوبًا سماعًا، كما نقل، ومعناه عاد هذا عودًا على الحيثية المذكورة، ولمّا لزم لهذا العود مشابهة المذكورة لما سبق استُعمل في معنى التشبيه بدليل التبادر، أو حال من ضمير المتكلم، حذف عاملها وصاحبها أي أخبرُ أيضًا، أو أحكى أيضًا، أي راجعًا، وهذا هو الذي يستمر في جميع المواضع.

عامّ وخاصّ يعني هذا التوفيق الخاص كما سبق **عامّ وخاصّ** والعام[1] لفظٌ وضع وضعًا

---

(١) جاء في الهامش الأصل: يقال عمّ الشيء يعُمّ بالضمّ عمومًا: أي شمل الجماعة وعمّهم بالعطية، فالعموم في اللغة عبارة عن إحاطة الأفراد دفعة. وفي اصطلاح أهل الحقّ: ما يقع به الاشتراك في الصفات سواء كان في صفات الحقّ كالحياة والعلم، أو صفات الخلق كالغضب والضحك، وبهذا=

واحدًا لكثيرٍ غير محضور مستغرق لجميع ما يحصل له، فقوله: وضعًا واحدًا يخرج المشترك لكونه بأوضاع، والكثير يخرج ما لم يوضع لكثيرٍ كزيد وعمرو، وقوله: غير محضور يخرج أسماء العدد، فإنّ المئة مثلاً وضعتْ وضعًا واحدًا لكثير، وهي مستغرق جميع ما يحصل له، لكنّ الكثير محضور، وقوله مستغرق جميع ما يحصل له: يخرج الجمع المنكر نحو: رأيت رجالاً، لأنّ جميع الرجال غير مرئيٍّ له، وهو إمّا عام بصيغته ومعناه كالرجال، وإمّا عامٌّ بمعناه فقط كالرهط والقوم، وفي الأصول: العامُّ هو ما يتناول أفرادًا متّفقة الحدود على سبيل الشمول، وحكمُهُ إيجابُ الحكم فيما يتناوله قطعًا حتى جاز نسخُ الخاصِّ به [١١١/ب] ويكون بالصيغة والمعنى، وبالمعنى وحده.

وفي «الكليات»[١]: [العام]: كل ما يتناول أفرادًا متفقة الحدود على سبيل الشمول فهو العامّ.

وبعبارة أُخرى: هي كلُّ ما صحَّ الاستثناءُ منه ممّا لا حصرَ فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى. كلُّ لفظٍ وضع لمتعدّدٍ مع أنّه لا واحدَ له من لفظه فهو عامّ معنًى لا صيغةً كالإنس والجن والقوم والرهط و(كلّ) و(جميع)، إلاّ أنّ كلّ واحد من كلمة (جميع)، (وكلّ)، و(من) يفارق الآخر في المعنى والحكم. أمّا كلمة (كلّ) فإنّها إذا دخلتْ على النكرة أوجبتْ على عموم أفرادها على سبيل الشمول دون التكرار.

وأمّا كلمةُ (الجميع) فإنّه متعرّض لصفة الاجتماع.

وأمّا كلمة (من) فإنّها موضوعة لذات مَنْ يعقل من غير تعرّض لصفة الاجتماع والانفراد، ومن اختلاف [معانيها] صارت أحكامها مختلفة كما بُيّن في محلّه.

وقال بعضهم: العامُّ كلُّ لفظٍ ينتظم جمعًا من الأسماء مرّة لفظًا، نحو (زيدون)، وطورًا معنًى كـ: (من) و(ما) ونحوهما.

والعامّ صيغةً ومعنًى كرجال ونساء، وإن لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلّةٍ أو كثرة، معرّفًا أو منكرًا.

والعامّ معنًى لا صيغة كـ: (قوم) فإنّه عامٌّ بمعناه، وصيغته مفرد، ولهذا يُثنّى ويجمع.

= الاشتراك يعمّ الجميع، وتصحّ نسبته إلى الحق والإنسان. «تعريفات».

(١) الكليات: ١/ ١٨٦.

و(كلّ) فإنّها عامٌّ بمعناها دون صيغتها، فتحيط على سبيل الأفراد. و(جميع) فإنّها [من] العامّ معنًى، فتوجب إحاطة الأفراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد، وأمّا (من) و(ما) فالشائع في استعمالهما العموم [واحتمالهما العموم] والخصوص ثابتٌ في بعض المواضع:

في الخبر: [كما إذا قلت: زرتُ من أكرمني، وتُريد واحدًا بعينه. أو أعطي من زارني درهمًا.

وفي الشرط]: كما في قوله: من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، ومن زارني فله درهمٌ.

وفي الاستفهام: كما إذا قلت: مَنْ في الدار؟ فإنّك تريد واحدًا، أو تقول: من في هذه الدار؟ فيقدّر من فيها إلى آخرهم.

ومن ألفاظ العموم (كلّما، وسيما، وأينما) إلاّ أنّ بينها فرقًا من حيث المعنى فـ (كلّما) تدخل الأفعال وتقتضي عمومها، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] و(سيما) تدخل الأفعال وتقتضي تعميم زمانها. وكذلك (أَينما) لكنّها تقتضي عموم مكانها، قال الله تعالى: ﴿أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦١].

ومن صيغة العموم الجمعُ المضاف نحو: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١].

والمعروف بأل نحو: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١].

واسم الجنس المضاف نحو: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] أي كلّ أمر الله.

والنكرة في سياق النفي والنهي نحو: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ٢١].

وفي سياق الشرط نحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

و[النكرة] في سياق الامتنان نحو: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

والوصف يعمّم اللفظ، فلو قال: لا أكلّم إلاّ رجلاً، فكلّم رجلين، يحنثُ، ولو قال: إلاّ رجلاً كوفيًا، فكلّم كوفيّيْنِ أو أكثر لم يحنثْ.

والعامَ يوجبُ الحكمَ في كلٍّ ما يتناوله. انتهى[١].

والخاصّ: وهو كلّ لفظٍ وضع لمعنًى معلوم على انفراد المراد بالمعنى ما وضع اللفظ عينًا كان أو عرضًا، وبالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى.

وفي الأُصول: الخاص: ما وضع لمعنًى معلوم جنسًا كإنسان، أو نوعًا كرجل، أو عينًا كزيد، وحكمه تناول المخصوص قطعًا بلا احتمال.

فالعام من التوفيق الخاصّ كالإيمان بالله وبرسوله وبما جاء الرسول به من الله تعالى.

والخاصّ من التوفيق الخاصّ **كالعمل بالعلم المشروع، وهو** أي ذلك الخاصّ من التوفيق الخاصّ **أيضًا** كما سبق **عامّ وخاصّ، فالعام منهما كأداء الفرائض فقط كما قال ضمام بنُ ثعلبة السعدي لرسول الله ﷺ حين يسألُهُ** أي يسألُ ضمام رسولَ الله ﷺ [١١٢] **عن الواجبات، فأجابه رسول الله ﷺ وقال ضمام: عليَّ غيرُها؟** أي هل يجب عليّ غير الواجبات؟ **قال** رسول الله ﷺ: «**لا**»، أي لا يجب عليك غير الواجبات «**إلاّ أن تطوّع**»[٢].

والتطوّعُ: اسمٌ لما شُرع زيادةً على الفرض والواجبات، وهو في اللغة: التقديرُ، وفي الشرع: ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ كالكتاب والسنة والإجماع.

وهو على نوعين: فرض عين، وفرض كفاية.

ففرض عين: ما يلزم كلّ أَحدٍ إقامته، ولا يسقطُ بإقامة البعضِ عن البعض كالإيمان ونحوه.

وفرضُ الكفاية: ما يلزمُ جميع المسلمين إقامته، ويسقط بإقامة البعض عن الباقين، كالجهاد وصلاة الجنازة.

والواجب في العمل: اسمٌ لما لزم علينا بدليلٍ فيه شُبهة، كخبر الواحد، والعامّ المخصوص، والآية المأوّلة كصدقة الفطر، والأضحية، وقد يطلق الواجبات ويراد بها الفرائض كما هي ههنا.

---

(١) الكليات ١/ ١٨٦ـ ١٨٨.

(٢) حديث رواه البخاري (٤٦، ١٨٩١، ٢٦٧٨، ٦٩٥٦) في الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، ومسلم (١١) في الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي ركن، وأبو داود (٣٩١) والنسائي (٢٠٩٠). عن طلحة بن عبيد الله.

فقال ضمام: والله لا أزيد على هذا. أي على الواجب **ولا أنقص منه،** أي من الواجب، **ولم تكن** تلك الواجباتُ **غيرَ الفرائض الصلوات الخمس،** والفرائض الخمس التي بُني عليها الإسلام، **فقال رسول الله ﷺ: «قد أفلح ضمام إن صدق»**[١].

الفلاح: الفوز، والنجاة، والبقاء في الخير، والظفر، وإدراكُ البغية، والظفرُ بما يطيب به الحياة الدنيوي والأخروي، وهو ما يفوز به المرءُ في الدار الآخرة من بقاءٍ بلا فناء، وغنًى بلا فقر، وعزٍّ بلا ذلّ، وعلمٍ بلا جهل.

والخاص من التوفيق الخاصّ المتعلّق بالعمل هو الذي يؤدّيك إلى تصفيه القلب وتفريغه تصفيةُ القلب جعله صافيًا، أي بريئًا من الكدر.

والصفاء[٢]: اسم للبراءة من الكدر عن قلب صفا من الصدأ، الصادّ له عن سلوك سواء طريق أرباب الوفاء.

والصدأ: ما ارتكب على وجه القلب من ظلمةِ هيئات النفس، وصور الأكوان، فحجبه عن قبول الحقائق وتجلّيات الأنوار ما لم يبلغ غاية الرسوخ، فإذا بلغ في الرسوخِ حدَّ الحرمان الحجاب الكلّيّ يسمّى رينًا ورانا كما مرّ.

وإنّما يصفو القلب عند انطواء حظِّ العبودية في حقّ الربوبية، وحينئذ يتبيّن أنّ السلوكَ إنّما كان لرجوعِهِ عن حجابية ظلمة خلقيته إلى كشف أنوار حقيقته بعد فنائه عن ظلمة الحدث في نورِ الأنوار.

صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة: يعني به من تحقّق بمقام الأكمليّة الذي عرفتَ بأنّه مظهرية التعيّن الأوّل، وعرفت أنّ الكاملَ هو المتعيّن بمظهرية التعيّن الثاني، وذلك في باب الحقيقة الإنسانية.

صفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصة: هم صفاء الخلاصة على الوجه الذي عرفت، وقد يعني بصفوة [الصفاء] قوم هم فوق هذا المقام، فإنّ صفاءَ الخلاصة هم أهل (الأُفق الأعلى)[٣]، وأمّا

---

(١) انظر الحاشية السابقة.
(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٦١.
(٣) في اللطائف ٢/ ٦٢: أهل الأفق العلي.

صفوة الصفاء فهم أهل (الأفق الأصليّ)[١] الذي هو مقام أحديّة الجمع، ومقام (أو أدنى).

الصفوة[٢]: هم المتحقّقون بالصفاء الذي عرفته، وتختلفُ رتبُهم في ذلك، فإنّ أهل الله على مراتب يجمعها حضرةُ الصفاء، كما عرفت في باب الحضرات وفهمت.

ترتيب أهل الصفاء: هناك صفوة أهلِ الله، هم الصفوة على اختلاف مقاماتهم. انتهى من «تعريفات الفرغاني» و«القاشاني» رحمهما الله.

وتفريغُ القلب جعله فارغًا خاليًا عمّا سوى الحق.

والرياضات والمجاهدات عطف على (تصفية القلب).

والرياضة: عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية [١١٢/ب] فإنّ تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته.

وقال الفرغاني[٣] قدّس سرّه: الرياضةُ هي تهذيب الأخلاق النفسية بمجاهدة النفس بترك مألوفاتها لتزكوا عند إزالة الشماس بترك المألوفات، ورفع العادات، ومخالفة المرادات. والأهوية المرديات.

ويقال: الرياضة منعُ النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ، وإجبارُها على التوجّه نحوه ليصير الانقطاع عمّا دونه والإقبال عليه ملكةً لها.

وأعظم أركان الرياضة: هو المداومةُ على الذِّكر، يَعرفُ ذلك من جرّبه، قال تعالى: ﴿وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥] فهو أكبر ما يُتقرَّبُ به إلى الله، أو تُراض به نفسٌ، أو يُحسّن به خُلق، أو يُزال به عن النفس شيءٌ من أمراضها الذي هو غاية التجلّيات في كلّ مقام.

والمجاهدة[٤]: وهي حملُ النفس على المشاقّ البدنية، ومخالفة الهوى على كلّ حال، ولكن لا يمكن مخالفة الهوى إلاّ بعد الرياضة وهي تهذيب الأخلاق النفسانية.

وفي «تعريفات»[٥]: المجاهدة في اللغة المحاربة، وفي الشرع: محاربة النفس الأمّارة

---

(١) في اللطائف ٢/ ٦٢: أهل الأفق الأعلى.

(٢) جاء في الهامش الأصل: الصفوة وهم المتحققون بالصفاء عن الكدر الغيرية. من «التعريفات».

(٣) لطائف الإعلام: ١/ ٥٠٢.

(٤) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٦٩.

(٥) التعريفات: ٢٥٩.

بالسوء بتحميلها ما يشقّ عليها بما هو مطلوب في الشرع.

وهذا الضرب أي النوع **أيضًا من التوفيق** الخاصّ المتعلّق بالعمل فيه، أي ثابت في ذلك النوع **عام وخاصّ. فالعامّ هو الذي يُثمرُ لك** من تصفية القلب وتفريغه، والرياضات والمجاهدات.

جميع الأخلاق العلوية وهي الصبر والرضا والشكر والحياء والصدق والإيثار والخلق والتواضع والفتوّة والانبساط، وإنّما سُمّيت هذه المنازل أخلاقًا لأنّها هي الأوصافُ التي يحتاج إلى التخلّق بها من أراد الدخولَ إلى حضرات القرب.

والأوصاف الربانية القدسية. الربانية منسوب إلى الربّ.

والربُّ عندهم اسم لذات الحقّ عزّ اسمُه باعتبار نسب الذات إلى الموجودات العينية أرواحًا كانت أو أجسادًا، فإنّ نسب الذات إلى الأعيان الثابتة هي منشأ الأسماء الإلهية كالقادر والمريد، ونسبتها إلى الأكوان الخارجية هي منشأ الأسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ.

فالربُّ اسمٌ خاصّ يقتضي وجود المربوب وتحقّقه، والإلهية تقتضي ثُبوت المألوه وتعيّنه، وكلّ ما ظهر من الأكوان فهو صورة اسم ربّاني يربّه الحقّ به، منه يأخذ، وبه يفعل ما يفعل، وإليه يرجع فيما يحتاج إليه، وهو المعطي إيّاه ما يطلبه.

وأمّا ربُّ الأرباب: هو الحقُّ باعتبار الاسم الأعظم والتعيّن الأوّل الذي هو منشأ جميع الأسماء وغاية الغايات، إليه تتوجّه الرغبات، وهو الحاوي لجميع المطالب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] لأنّه عليه السلام مظهر التعيّن الأوّل، فالرُّبوبية المختصّة به هي هذه الرتبة العظمى. انتهى[(١)].

القدس: الطهر، والقدّوس: من أسماء الله تعالى، ويفتح أي الطاهر أو المبارك، وكل فعُول مفتوح غير قدوس وسبوح وذُرُّوح وفُرُّوج فبالضم، ويُفْتَحْن. والتقديس التطهير. كذا في «القاموس».

والخاص من التوفيق الخاصّ المتعلّق بالعمل **هو الذي يثمر** أي ينتج **لك أسرار التخلق** من تفصيل الأسرار والتخلّق[(٢)].

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٥٣.

(٢) انظر الصفحة (١/ ١٤٩، ٣٥٠).

ومعاني التحقيق عطف على (أسرار التخلّق).

والمعنى[1]: هو إمّا مَفْعَل كما هو الظاهر من عنى يعني [١١٣] إذا قصد المقصد، وإمّا مخفّف معنّى بالتشديد اسم مفعول منه أي المقصود، وأيًا ما كان لا يُطلق على الصور الذهنية من حيث هي؛ بل من حيث إنّها تقصد من اللفظ.

وقال بعضهم: المعنى مقولٌ بالاشتراك على معنيين: الأوّل ما يقابل اللفظ سواء كان عينًا أو عرضًا. والثاني ما يقابل [العين] الذي هو قائم بنفسه. ويقال: هذا معنًى أي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ أو كان لفظًا.

والمراد من الكلام النفسي هو هذا المعنى الثاني، وهو القائم بالغيرِ أعمّ من أن يكون لفظًا أو معنًى لا مدلول اللفظ كما فهم [أصحاب] الأشعري من كلامه: الكلام هو المعنى النفسي.

والمعنى مطلقًا: هو ما يقصد بشيءٍ، وأمّا ما يتعلّق به القصد باللفظ فهو معنى اللفظ، ولا يُطلقون المعنى على شيءٍ إلاّ إذا كان مقصودًا، وأمّا إذا فهم الشيء على سبيل التبعية فهو يُسمّى معنًى بالعرض لا بالذات.

والمعنى: هو المفهوم من ظاهر اللفظ وانفهامه منه صفةٌ للمعنى دون اللفظ، فلا اتّحاد في الموضوع، والذي تصل إليه بغير واسطةٍ.

ومعنى المعنى: هو أن يعقل من اللفظ معنًى، ثم يفضي لك ذلك المعنى إلى معنى آخر.

والمعنى: ما يفهم من اللفظ، والفحوى مطلق المفهوم.

وقيل: فحوى الكلام ما فهم منه خارجًا عن أصل معناه، وقد يخصّ بما يعلم من الكلام بطريق القطع كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] أو من خلال التركيب، وإن لم يكن بالمطابقة.

واللفظ: إذا وضع بإزاء الشيءِ فذلك الشيءُ من حيث يدلّ عليه اللفظ يسمّى مدلولاً، ومن حيث يعني باللفظ يسمّى معنًى، ومن حيث يحصل الفهم منه يسمى مفهومًا، ومن حيث كون الموضوع له اسمًا يُسمّى مُسمًّى، والمسمّى أعمُّ من المعنى في الاستعمال لتناوله الأفراد.

(١) الكليات ٤/ ٢٥١.

والمعنى قد يختصّ بنفس المفهوم، مثلاً يقالُ: كلٌّ من زيدٍ وبكر وعمرٍو مُسمّى للفظ الرجل، ولا يقال معناه.

والمدلول: قد يعمّ من المسمّى لتناوله المدلول التضمّني والالتزامي دون المسمّى.

والمُسمّى يُطلق ويُراد به المفهوم الإجمالي الحاصل في الذهن عند وضع الاسم، ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم، فإذا أضيف إلى الاسم يُراد به الأوّل، فالإضافة بمعنى اللام، وإذا أُضيف إلى العلم يُراد به الثاني، فالإضافة بيانية. والمنطوق هو الملفوظ، وقد يُراد به مدلول اللفظ، وبالمفهوم ما يلزم من المدلول.

والمعنى: ما قام بغيره، والعين ما يقابله. هذا هو المصطلح النحوي.

وأمّا اسمُ المعنى: هو ما دلّ على شيءٍ، فهو باعتبارٍ، أي صفة عارضة له، سواء كان قائمًا بنفسه أو بغيره كالمكتوب والمضمر، وحاصله المشتقّ، وما في معناه.

واسم العين: هو الذي ليس كذلك كالدار والعلم، فإضافة اسمِ المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف، تقول: مكتوب زيد، والمراد اختصاصه [به] بمكتوبيّته له، وإضافة اسم العين يفيد الاختصاص مُطلقًا، أي غير مقيّد بصفةٍ داخلة في مسمّى المضاف. انتهى. كذا في «الكليات»(١).

وفي «التعريفات»(٢): المعاني هي الصور الذهنية من حيث أنّه بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أنّها تقصد باللفظ سُميّت معنًى، ومن حيث أنّها تحصل من اللفظ سُمِّيت مفهومًا، ومن حيث أنّها مقولةٌ في جواب ما هو؟ سُمِّيت ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج سُمِّيت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سُمِّيت هوية.

والمعنوي: هو الذي [١١٣/ب] لا يكون للسان فيه حظٌّ، وإنّما هو معنًى يُعرفُ بالقلب.

والتحقيق: هو تلخيص ما للحقِّ للحقِّ، وما للخلقِ للخلق، وقد مرّ تفصيله.

وأسرار التخلّق ومعاني التحقيق كلاهما على ضربين: عامّ وخاصّ فالعامّ من أسرار التخلّق ما أعطاك جميع ما تتخلّق به وأسراره.

---

(١) الكليات: ٤/ ٢٥١ـ ٢٥٢.

(٢) التعريفات: ٢٨١.

والخاصّ من معاني التحقيق **ما أعطاك الفناء عن ملاحظة الفناء.**

الفناء: هو الزوال والاضمحلال، كما أنّ البقاء ضدّه.

والفناءُ عن ملاحظة الفناء: هو فناء الفناء الذي هو الفناء عن شهودِ هذا الفناء، وقد يُراد بفناء الفناء البقاءُ الثاني. يعني البقاء بالله، لأنّه هو المقام الذي بعد الفناء، فهذا الفناء هو فناء الفناء، وقد مرّ مراتبُ الفناء[1].

فكلّ توفيق يستصحب العبد في حركاته وسكناته الظاهرة والباطنة فهو توفيق العارفين الوارثين العالمين.

وفي «التعريفات»[2]: الحركة: هي الخروجُ من القوّة إلى الفعل على سبيل التدريج، قُيِّدَ بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة.

وقيل: هي شغلٌ في حيّزٍ بعد أن كان في حيّزٍ آخر.

الحركةُ كونان في آنين في مكانين، كما أنّ السكون كونين في آنين في مكانٍ واحد.

الحركة في الكمّ: وهي انتقال الجسم من كميّته إلى كميّة أخرى كالنمو والذبول.

الحركة في الكيف: كتسخن الماء وتبرّده، وتسمّى هذه الحركة استحالة.

الحركة في الأين: وهي حركة الجسم من مكانٍ إلى مكان آخر، وتسمّى هذه الحركة نقلةً.

الحركة في الوضع: وهي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضعٍ إلى وضع آخر، فإنّ التحرّك على الاستدارة إنّما يتبدّل لنسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازمًا لمكانه غير خارج عنه قطعًا كما في حجر الرحى.

الحركة العرضعية: ما يكون عروضًا للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كجالس السفينة.

الحركة الذاتية: ما يكون عروضًا لذات الجسم نفسه.

---

(١) انظر الصفحة (١/ ١٦٩).

(٢) التعريفات ١١٤.

الحركة القسرية: ما يكون مبدؤها بسبب ميلٍ مستفاد من خارج كالحجر المرمي إلى الفوق.

الحركة الإرادية: ما يكون مبدؤها بسبب أمرٍ خارج مقارنًا بشعور وإرادة كالحركة الصادرة من الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية: ما لا يحصل بسبب أمرٍ خارجٍ، ولا يكون مع شعورٍ وإرادة كحركة الحجر إلى الأسفل.

الحركة بمعنى التوسّط: هي أن يكون الجسم واصلاً إلى حدٍّ من حدودِ المسافة في كلّ آن لا يكون ذلك الجسم أصلاً إلى ذلك قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع: أي يحصل عند وجود الجسم المتحرّك إلى المنتهى؛ لأنّها هي الأمر الممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها.

والسكون[١]: هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فعدمُ الحركة عمّا ليس من شأنه الحركة ليس سكونًا، فالموصوف بهذا لا يكون متحرِّكًا ولا ساكنًا.

والعارف والعالم، فالعارف: من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حالٌ يحدثُ عن شهود، والعالم من أطلعه الله على ذلك لا عن شهود؛ بل عن يقين.

وفي «الفتوحات»[٢] العالم من أشهده الله تعالى ألوهيّتَهُ وذاتَهُ، ولم يظهر عليه حالٌ، والعلمُ حاله، ولكن بشرط [أن] يفرّق بينه وبين المعرفة. والعارف من شهد الربَّ لا اسم إلهي غيره[٣]، فظهرت منه الأحوالُ، والمعرفة حاله، وهو من عالم الخلق كما أنّ العالم من عالم الأمر.

واختلف علماء الظاهر والباطن في أنّ العالم أعلى رتبة من العارف، أم العارف من العالم، وتحقيقه [١١٤] سيجيء إن شاء الله تعالى في محلّه[٤].

---

(١) التعريفات: ١٥٩.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ١٢٩.

(٣) في الفتوحات: من مشهده الرب لا اسم الإلهي غيره.

(٤) انظر الصفحة: (٢/ ٥٨١).

وكلُّ توفيق يصحب العبد في بعضها أي بعض الحركات والسكنات فهو أي ذلك العبد منسوب إلى البعض أي بعض التوفيق ومضاف لما يعطيه المقام في مراتب الوجود الصوفي خاصّة.

قال الفرغاني[١] قدّس سرّه: الصوفي: إنّما سمّي صوفيًا لأنّه في الصفّ الأوّل عند الله عزّ وجلّ بارتفاعِ همّته، وإقباله على ربّه بقلبه، ووقوفه بسريرته بين يديه.

والصوفيُّ: من اتصف بصفة الصفوة من عباد الله، فلهذا يسمّى صوفيًا.

والصوفي: من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وارتوى من العبر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر. هكذا قاله ذو النون[٢].

وقال الجنيد: الصوفي من كان مع الله بلا علاقة.

وقال أيضًا: الصوفي من عَبَدَ الله على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، ورمى الدُّنيا إلى القفا، ولزمَ منهاج المصطفى.

وقيل: الصوفي من إذا استقبله حالان حسنان أو أمران كذلك كان مع الأحسن منهما.

وبالجملة فالصوفي هو صاحبُ الأخلاق الصافية من الأدناس، وذلك إنّما يكون بالوقوف مع مراسم الأدبِ الشرعية ظاهرًا وباطنًا.

وقد اختصر الكلام فيه بأنّه إنّما يُقال: صوفيٌّ لصفائه عن الكدر حين تخلّى عن جميع الأخلاق الخسيسة، وتحلّى بجميع الأخلاق النفيسة. انتهى.

وقال في المراتب[٣]: مرتبة ظهور الأسماء يُريدون بها عالم الجبروت على الوجه الذي عرفت.

مرتبة الألوهية: هي المرتبة الثانية التي عرفت أنّها هي التعيّن الثاني، وفيه أصل جميع الأسماء الإلهية التي يجمعها الاسم الجامع، وهو الاسم (الله) تعالى وتقدّس.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٧٠.

(٢) ثوبان بن إبراهيم الإخميمي ذو النون المصري أبو الفيض أحد العبّاد الزهاد من أهل مصر. توفي سنة ٢٤٥هـ.

(٣) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٨٨.

المراتب الكلية: يعنون بها مراتب التجليّات، ولهذا تسمّى بالمجالي والمظاهر الكلية، وهي ستةٌ سنذكرها:

المرتبة الأولى: مرتبة الغيب المغيّب وتسمّى مرتبة الغيب الأوّل: وهي التعيّن الأول الذي عرفته، سمّي بذلك لانتفاء كلّ ما سوى الله بالكلية في هذه المرتبة الأولى، حيث كان الله ولا شيء معه، لأنّ هذه المرتبة هي عين الوحدة الحقيقية الماحية للكثرة بالكلية لتنافيهما، فسمّيت هذه المرتبة بالغيبِ المغيّب لانتفاء ظهور الحق فيها لغير ذاته من جميع الأشياء كلّها علمًا ووجدانًا لانتفاء أعيان الأشياء كلها علمًا في هذه المرتبة انتفاء مطلقًا.

المرتبة الثانية: مرتبة الغيب المطلق وتسمّى مرتبة الغيب الثاني، وهو التعيّن الثاني الذي عرفته. سمّي بذلك لغيبةِ كلِّ شيءٍ كونيّ فيه عن نفسه وعن مثله، لانتفاء صفة الظهور للأشياء في هذه المرتبة عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في هذه المرتبة؛ لكونها هي حضرة العلم الأزليّ، فظهرت للعالم بها لا لأنفسها.

المرتبة الثالثة: مرتبة الأرواح وهي مرتبة ظهور الحقائق الكونية البسيطة المجرّدة عن المادة ظهورًا لنفسها ولمثلها بحيث تكون الأرواح في هذه المرتبة مدركةً لأعيانها ولتميّزات حقائقها.

المرتبة الرابعة: مرتبة عالم المثال، وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركّبة اللطيفة التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

المرتبة الخامسة: مرتبة عالم الأجسام، وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركّبة الكثيفة التي تقبل التبعيض والتجزيء، وتسمّى مرتبة [١١٤/ب] الحسّ وعالم الشهادة.

المرتبة السادسة: هي المرتبة الجامعة لجميع المراتب، وذلك هو حقيقة الإنسان الحقيقي الكامل، فإنّه هو الجامع للجميع بحكم مظهريته للبرزخية الأولى.

فإذا عرفت هذه المراتب والمجالي، فلنأخذ في بيان انحصارها فيما ذكرنا من المراتب الستّ التي أوّلها: مرتبة الغيب المغيّب، وثانيها مرتبة الغيب الثاني، وثالثها مرتبة الأرواح، ورابعها مرتبة المثال، وخامسها مرتبة الحسّ، وسادسها مرتبة الجمع.

ودليل الحصر هو أنّ مراتب الظهور والتجلّي لا تخلو إمّا أن تكون مجلًى ومظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحق وحده من غير أن يظهرَ شيءٌ من ذلك لشيءٍ سواه من الكائنات، أو تكون تلك

المجالي مظهرًا يظهر فيه كما يظهر للحقّ تعالى وللأشياء.

فالأوّل يسمّى مرتبة الغيب لغيبة كلّ شيءٍ كونيّ فيها عن نفسه وعن مثله، إذ لا ظهور فيها لشيءٍ إلا للحقّ، لأنّ الغيبة وانتفاء الظهور على وجهين:

فأمّا الوجه الأوّل: فهو أن تكون الغيبة وانتفاء الظهور للأشياء لانتفاء أعيانها بالكليّة، حيث «كان الله ولا شيءَ معه»[١]، كما عرفتَ أنّ ذلك هو حالُ التعيّن الأوّل [الذي هو عين الوحدة الحقيقة الماحية للكثرة، وفي هذه المرتبة ينتفي ظهوره تعالى للأشياء بالكلية علمًا ووجدانًا لانتفاء أعيانها بالكلية، وهذا المجلى هو التعين الأول] والمرتبة الأولى من الغيب، وهو المسمّى بالغيب المغيّب وبالغيب الممتنع، وأمثال ذلك.

وأمّا الوجه الثاني من الغيب: فهو انتفاء الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميزها وثبوتها في العلم الأزليّ، وظهورها للعالم بها لا لأنفسها ولأمثالها[٢]، كما هو الحال عليه في الصورة الثانية[٣]، وهذا المجلى والمظهر هو التعيّن الثاني، وعالم المعاني، والمرتبة الثانية، ثمّ إنّه لمّا اشتركت هذه المرتبة والتي قبلها في انتفاء ظهور ما فيها لما سوى الحقّ عزّ وعلا عمّها اسمُ المغيب[٤] كما عرفت، فهذا [ما] نقوله في قسمي مرتبة الغيب التي تكون [ما] يظهر فيها إنّما يظهر للحقّ وحده، وإمّا أن تكون مجلًى ومظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونية أيضًا، فذلك على ثلاثة أقسام، لأنّ ذلك المظهر والمجلى إمّا أن يكون مظهرًا ومجلًى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يُسمّى مرتبة الأرواح، أو يكون مظهرًا ومجلًى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركّبة، فإن كانتْ لطيفةً بحيث لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام فذلك المجلي والمظهر الذي هو محلُّ ظهورها[٥] يسمّى مرتبة المثال[٦]، وإن كانت كثيفةً تقبل ذلك فمجلاها ومحلُّ ظهورها يسمّى مرتبة الحسّ وعالم الشهادة وعالم الأجسام. وهذه خمسُ مراتب كلّيّة ثمّ

(١) تقدم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).
(٢) في لطائف الإعلام: ولا لمثالها.
(٣) في لطائف الإعلام: الصورة الثابتة.
(٤) في لطائف الإعلام: لما سوى الحق، أطلق عليها اسم الغيب.
(٥) في لطائف الإعلام: مجلى ظهورها.
(٦) في لطائف الإعلام: مرتبة الأرواح.

الإنسانُ الحقيقي الكامل والأكمل هو الجامع للجميع بحكم مظهريّته البرزخية الأولى، فقد تبيّن لك وجهُ انحصار المراتب الكليّة في هذه الستة المذكورة، وعرفت ماهية كلٍّ واحدة منها.

مراتب القرب هو: رتب القرب[١] ويسمّى أيضًا حضرات المقرّبين، وحضرات أهل العناية، ويقال لها: أطوار القرب، وتسمّى هذه الرتب بالعلّة الغائية لرفع الموانع، وهي رتب المحبة، وهي خمس:

رتبة المحبة المترتّبة على الجذبة: وهي المعيّنة بقوله تعالى: «ما تقرَّبَ أحدٌ إليَّ بأحبَّ من أداءِ ما افترضتُ عليه»[٢].

رتبة المحبة المترتبة على السلوك: وهي المعينة بقوله تعالى: «ولا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليّ بالنوافل حتى أحبَّه».

رتبة التوحيد [١١٥] المبنية على المحبة: وهي المعيّنة بقوله تعالى: «فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَه وبصره. .» الحديث.

رتبة المعرفة: المعينة بقوله تعالى: «فبي يَسمعُ، وبي يبصر» وهي المعبّر عنها في لسان القوم بمقامِ البقاء بعد الفناء.

رتبة الخلافة: هي رتبة الخلافة والكمال المشتملة على الجميع الجامعة بين البداية والنهاية، وأحكامُها وأحكام الجمع والتفرّق، والوحدة والكثرة، والحقيّة والخلقية، والقيد والإطلاق عن حضور من غير غيبة، وتعيّن بلا ريب[٣] ولا شبهة.

مراتب الطهارة[٤]: هي الأربع التي عرفتها، وهي: طهارة البدن، وطهارة النفس، وطهارة القلب، وطهارة الستر.

مراتب الخلق بالنسبة إلى أسماء الحقّ: يعني به كما عرفت في باب الإحصاء من كون الخلق، ثمّ بالنسبة إلى الأسماء الإلهية اعتبارات ثلاث[٥]: تعلّق، وتخلّق، وتحقّق.

---

(١) (رتب القرب) من لطائف الإعلام: ١/ ٤٨١.
(٢) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (١/ ١٦٦، ٢٨٢).
(٣) في اللطائف: ويقين بلا ريب.
(٤) عاد إلى اللطائف ٢/ ٢٩١.
(٥) في اللطائف: باب إحصاء الأسماء من كون الخلق بالنسبة إلى الأسماء الإلهية.

وقد تكلّمنا على الكلّ في أبوابه[1]، لكنّا نقول ههنا: إنّ التعلّق: نسبةٌ عامة لجميع المخلوقات لوجوب تعلّقهم بالحقّ لافتقارهم إليه تعالى في إيجادهم وإيجاد أفعالهم وصفاتهم.

وأمّا التخلّق: فهو للخاصّة، وهو ما يحصل لهم بعد التعلّق المذكور من ظهورهم بالصفات المضافة إلى الحقّ، وأمّا التحقّق فهو مختصّة بخاصّة الخاصّة، لأنّه كمال الظهور بتلك الصفات، فقد تبيّن من هذا أنّ التعلّق بالأسماء إنّما يُراد به مطلق الافتقار إليها، وأنّ التخلّق بها إنّما هو الاتّصاف بها على طريق التعمّل والكسب بالنسبة إلى علم المتخلّق بها.

وأمّا التحقّق بها: لا تعمّل به ولا تبعيّة لعلم أحدٍ غير الله، وذلك موقوفٌ على طهارة مرآة حقيقة الإنسان ومضاهاتها إلى التبعيّة لحضرة الحقّ، طهارةً وتبعيّة يقضيان ببقاء ما يقبله الإنسان من الحقّ على ما هو عليه في نفس الأمر دون تغيير ولا تبديل.

مرتبة الجمع والوجود: هو التعيّن الأول الذي هو اعتبارُ الذات بحسب وحدتها وإحاطتها [وجمعها] للأسماء والحقائق.

مرتبة أحدية الجمع: هي أحدية الجمع[2]، ويقال: حضرة أحدية الجمع، والمراد بذلك أوّل تعيّنات الذات، وأوّل رتبها الذي لا اعتبار فيه لغير الذات، كما هو المشار إليه بقوله عليه السلام: «كان اللهُ ولا شيء معه»[3] وذلك لأنّ الأمرَ هنالك ـ أعني مرتبة أحدية الجمع ـ وحدانيٌ، إذ ليس ثَمّ سوى ذاتٌ واحدةٌ مندرج فيها نسبُ واحديتها التي هي عين الذات الواحدة، فهذه النسب ـ وإن ظهرتْ بصورِ الأوصاف في المرتبة الثانية التي هي حضرة تفصيل المعلومات وتمييزها ـ إنّما يجمعها وصفان هما: الوحدة والكثرة، فلكونهما صورتي نسبتين من نسب الذات الجامعة المجتمعة غيرِ المفرّقة والمفترقة لم تكن التفرقة الحاصلة بهذين الوصفين تفرقةً حقيقية في نفس الأمر، فتصير تلك التفرقة مشتتةً لشمل جمعية الذات، لأنّها نسب الذات في أوّل رتبها المحكوم فيه بنفي الغير والغيرية هناك، فهي ـ أعني تلك النسبة والإضافات ـ أوصاف محكوم بالتفرقة بينها وبين الموصوف بها في المرتبة الثانية، فهي من

---

(١) انظر الصفحة (٤٦).

(٢) من لطائف الإعلام: ١/ ١٧١.

(٣) انظر الحديث وتخريجه صفحة (١٦).

حيث باطنها الذي هو شؤون الذات هي عين الذات لا غيرها، إذ لا غيريةَ ولا مغايرةَ هناك؛ لأنّها ليست هي، ثم أوصاف للذات؛ بل هي عين الذات، فهذا هو مقام أحديّة الجمع الذي لا تصحّ فيه رؤيةٌ لتفرقةٍ بين الذات من حيث تعينها، وبيّنها من حيث إطلاقها، أو قل بينها من حيث حقيقة الحقائق [١١٥/ب] وبينها من حيث التجلّي الأوّل لعلوّ هذا المقام الذي هو مقام أحديّة الجمع.

وفوقيته على جميع مراتب التفرقة فوقية بها يصير الوصف والموصوف واحدًا أو قل الذات وشؤونها عين واحدة؛ بلا مغايرةٍ ولا غيرية، ولهذا فاز من ترقّى سيره عن التأثّر لمراتب التفرقة والتقييد بثمراتها، والانحجاب برؤيتها إلى حضرة أحديّة الجمع عند تمام حياته الحقيقية عن جميع أحكام الكثرة والغيرية، لم يبق من حقيقته شيءٌ سوى هذه الحقيقة الأحديّة، وهو قوله[١]:

تحقّقـت أَنَـا فـي الحقيقـةِ واحـدٌ وأثبتَ صحوُ الجمعِ محوَ التشتّتِ

وقوله[٢]:

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا

وقوله:

تحقّقت أنّي عين من أنا عبده

وأمثال ذلك ممّا قد عرفتَ ما هو المراد به.

مرتبة اضمحلال الرسوم والنعوت والأوصاف: في أحدية الذات المطلقة تعالت وتقدّست، والحقُّ من هذه الحيثية لا يُعلم ولا يُشهد ولا يحاط ولا يتناهى ولا ينعت ولا يوصف، ونهاية العلم والإشارة إليه أنّه من حيث هذه المرتبة، هو كذلك، أي لا يعلم ولا يشهد ولا يتناهى هذا مع أنّ الذات المطلقة عن التعيّن ولواحقه ولوازمه هي المتعيّنة بعينها في التعيّن الأوّل، وفيما عداه من التعيّنات، وأنّها بهويّتها الكلية الكبرى موصوفة بالتعيّن واللاتعيّن.

---

(١) البيت لعمر بن الفارض، من تائيته الكبرى صفحة (١٠٠) ط دار صادر.

(٢) صدر بيت للحلاج، الديوان ٦٥، عجزه: نحن روحان حللنا بدنا.

مرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات وسقوطها: يعنون به أوّل التعيّنات الذي هو الوحدة التي عرفت أنّها هي التعيّن الأوّل، والذي ينبغي أن تعلمه هنا هو أنّ للوحدة اعتبارين أصليين:

أمّا أحدُهما: فهو سقوط جميع الاعتبارات عن الذات، وتسمّى الذاتُ أحدًا بهذا المعنى، ومتعلّقه بطون الذات وإطلاقها وأزليّتها.

وأمّا الاعتبار الثاني: فهو ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية للذات مع اندراجها فيها، كما في الواحد المشهود عندنا من كونه نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وهلّم جرًّا، مع أنّه واحد في نفسه لا كثرة فيه.

والذات بهذا الاعتبار تسمّى واحدًا، ومتعلّق هذا الاعتبار الواحدي ظهور الذات ووجودها وأبديتها كما كان متعلّق الذات الإحدى بطونها وأزليّتها مع أنّه لا مغايرة ولا غيرية بين الاعتبارين في هذه التعيّن الأوّل الذي هو أوّلُ رتب الذات، إذ المغايرة والغيرية من أحكام الكثرة، ولا كثرة في هذه المرتبة التي هي حقيقة الوحدة الحقيقية، لاستحالة اجتماع الوحدة مع الكثرة لتنافيهما؛ بل هي ـ أعني الوحدة ـ منشأُ كلٍّ وحدةٍ وكثرة مفهومة ههنا متغايرة، ولا امتياز في أوّل رتب الذات.

فإذا عرفت هذا عرفت أنّ الوحدة التي هي أوّل النسب والتعيّنات هي عين قابلية الذات لبطونها ولغيبها، ولانتفاء جميع الاعتبارات فيها، ولحكم أزليّتها وهي أيضًا ـ أعني الوحدة ـ عين قابلية [الذات] لظهورها وظهور ما تضمّنته من الاعتبارات [المثبتة] لعدم تناهيها حكم أبديّتها لنفسها إجمالاً ثمّ تفصيلاً، وكانت هذه القابلية هي المسمّاة بمرتبة الجمع بين ثبوت الاعتبارات وسقوطها، لأجل ذلك، وهي أيضًا أعني هذه القابلية هي الأولى والأصل لكلّ قابليّة وفاعليّة أيضًا، ولهذا سمّيت هذه المرتبة بأصل الأصول كما مرّ.

كما أن الوحدة لمّا كانت منشأ [١١٦] الأحدية سُمّيت البرزخ الجامع، ولمّا كانت هي النفس القابلية الأولى التي نسبة البطون والظهور إليها على السواء، كانت هي أولَ تعين واعتبارٍ من اعتبارات الذات الأقدس تعالى وتقدّس تعينًا لا بشرط شيءٍ، وكانت الأحدية الناشئة عنها هي اعتبار الذات بشرط شيءٍ، بل أشياء لا نهاية لها، وقد تكررَ هذا بعبارات مختلفة.

مرتبة الخلافة الكبرى: يعني بها مرتبة الإنسان المستوعب في كلِّ عصرٍ وزمان لجميع الحقائق والصفات الإلهية المنسوبة إلى الحقّ، والكونية المنسوبة إلى الخلق بلوازمها وأحكامها المتَّصلة ببرزخ البرازخ، الجامع بين الغيب الذاتي الإلهي الإطلاقي وأحكام الوحدانية الوجوبية وبين الحقائق والخواص الكونية وأحكامها الإمكانية على سبيل الحيطة، فصاحبُ هذه المرتبة هو صاحب الكمال الذي يسند إليه مرتبة الخلافة الكبرى الوحدانية التي إنما يثبت الشرف والرفعة والكمال بالقرب منها، وكذلك الخسة والإيضاع إنما يكون لمن حرم الحظوة بجنابها.

مراتب الكنايات والضمائر: معناه أن الكنايات والضمائر التي هي مثل قولك: (هو) المعبّرُ عنه بالهوية، و(أنا) المعبر عنه بالأنانية، و(أنت) المعبر عنه بالإثنينية. وكما يعبر عن كلٍّ منها بالأنية، وكانت للخطاب وغير ذلك من الكنايات والضمائر إنَّما هي اعتبارات تلحق الوجود، وتطلق عليه بحسب تعيناته في المراتب والمواطن كما تقدم من كون الإنية تلحق الذات من حيث مرتبتها الذاتية وإنَّ (التاء) تلحقها من حيث التعيّن والتعدد وغير ذلك مّما هو مذكور من باقي الضمائر في أبوابها.

مراتب شهود الفعل: يعني به اعتبار الفعل بحسب إسناده إلى الحقِّ أو إلى الخلق، أي إلى الخلق بالكسب، وإلى الله بالخلق.

مرتبة شهود المتوسطين لكيفية صدور الأفعال: يعني به ذوق المتوسطين من المتحققين، وهو أن مقتضى ذوقهم ألاّ تأثير للأسباب والوسائط في الفعل؛ بل هي معدومات لا مؤثرات، لأن ذوقهم يقتضي أن الفعل في أصله واحدٌ، وأنه أثرُ الحق لا أثر فيه لسواه من حيث ذات الفعل، فيكسب من المحال [المؤثرة] تعدده، ويتبع ذلك [التعدد] كيفيات نافعة [لتلك المحال التي اكتسبت التعدد] أو كيفيات ضارة لها عاجلاً أو آجلاً بأن يعود ذلك النفع أو الضرر إلى روح الإنسان أو بدنه، أو إلى المجموع.

مرتبة شهود الخاصة لصدور الأفعال: يعني به ذوق هو أعلى وأكشف مما مرَّ، وذلك لأن ذوقَهم يقتضي أن الفعل الوحداني، وإن كان إلهيًا ومطلقًا في الأصل، غير أن تعينه بالتأثير أو التأثر إنّما يكون بحسب المراتب التي يحصل فيها اجتماعُ جملة من أحكام الوجوب والإمكان من قابل لها وجامع لجميعها، فإن ظهرت الغلبةُ لأحكام الوجوب على أحكام الإمكان،

وصف الفعل بعد تقيده وقبوله التعدد بأنه طاعةٌ وفعلٌ مرضي جميل، وإن غلبت أحكامُ الإمكان، وتضاعف خواص البسائط سُمّي من [حيث] تقيده بتلك الجهات وتكيفه بتلك الكيفيات معصية وفعلاً قبيحًا وغير مرضيٍّ ونحو ذلك.

مرتبة شهود خاصة الخاصة لصدور الأفعال: يعني به ذوق هو أعلى وأحقُّ ممّا تقدم، لأن شهودهم لحقائق الأسباب والشرائط [١١٦/ب] وهو: أن كلَّ سببٍ وشرط وواسطة ليس هو شيئًا غير تعيّن من تعينات الحق تعالى [وأن] فعله الوحداني يعود إليه من حيثية كلِّ تعيّن بحسب الأمر المقتضي المتعين كان ما كان، وأن المضافَ إليه ذلك الفعل ظاهرٌ، إنما ينصل إليه حكم ذلك الفعل على مقدار شهوده ومعرفته واعتباره لنسبته إلى الفعل الأصلي، وأحدية التصرف والمتصرف، وانصباغ أفعاله بحكم الوجوب، وسرّ سبق العلم وموجبه ومقتضاه، وبضعف ذلك وبعده.

مرتبة الصفات بحسب الاتّصافِ إلى المظهر أو الظاهر، أو إليهما: يعني بذلك أن الصفاتِ المنسوبةَ إلى الموصوف بها تارةً تُنسب إليه باعتبار أنها صفاتُ الحقِّ الظاهر في المظاهر، وتارةً باعتبار كونها صفاتٍ للمظهر، وتارةً باعتبار الظاهر والمظهر معًا، وبهذا التقسيم صارتِ المراتب الصفاتية منحصرةً في هذه الثلاثة.

مرتبة ما ينضاف من الصفات إلى المظهر فقط: يشيرون إلى الصفات التي تنضاف إلى الموصوف بها، وتطلق عليه باعتبار مظهره فقط، فهي الحقيقة، وإن أُطلقت على الظاهر، فإنَّما هي صفة المظهر فحسب لا الظاهر فيه، وتقرير ذلك هو أن تعلمَ أن الأَوصافَ الذاتية للشيءِ لا يصحُّ توقّفها على وجود مظهره، ولا على الارتباط به؛ لأن ما يتوقّف على المظهر وعلى الارتباط به لا يكون للذات لذاتها؛ بل بحسب مظهرها، ولأن تلك الصفات يمكن الخلوّ عنها عند عدم الارتباط، فيصيرُ الذاتيُّ غيرَ ذاتي، وذلك محالٌ، فصارت مثل هذه الصفات ـ أعني التي يتوقف وجودها على المظهر ـ إنما هي صفةٌ له، وإن أُطلقت على الظاهر به، ومثال ذلك ما يطلقه الإنسان على إنسانيته، فيقول: أنا هنا، وهناك، وفي البيت والسوق، وغير ذلك؛ فإن مثلَ هذه الأوصاف ـ وإن أضافها إلى نفسه ـ فإنّما ذلك لها باعتبار مظهرها الذي هو هيكلها وارتباطها به لاستحالة لحوق ذلك لحقيقته المجردة باعتبار ذاتها، فهكذا به، فافهم ما وقعتِ الإشارةُ إليه في الصحيح من قوله عليه السلام حكايةً عن ربِّه:

«مرضتُ فلم تعدْني»[١] إذ كان المرضُ لا يصحُّ عليه، ولا يليقُ بجلاله.

وهكذا ما ورد من تجسّد الأرواح والملائكة، مثل كون جبريلَ وميكائيلَ عليهما السلام يبكيان، ويحملان السلاح، وكذا الملائكة الذين أَمدَّ اللهُ بهم رسولَه، كما أخبر تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤] فإنَّ البكاء والتحيّزَ على جبريل عليه السلام في حيِّزٍ يسيرٍ من الأرض كحجرةِ عائشة رضي الله عنها وغيرها من البقاع، مّما وقع الاتفاقُ بين المحققين على أنَّ ذلك البكاء والتحيز لا يصحُّ على الأرواح المفارقة، مع وجوبِ اعتراف جميع المؤمنين بأنَّ الأمرَ كما أخبروا به من ذلك، كما يشاهد أهلُ الكشف من كون الداخل إلى حجرةِ عائشةَ رضي الله عنها والجالس عند رسول الله ﷺ لاصقًا ركبتيه، إنَّما هو جبريل عليه السلام حقيقةً، وكذا لا يشكُّ فيما أخبر به تعالى في كتابه العزيز من كونه تعالى أمدَّ نبيَّهُ ﷺ ﴿بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤] حتى شاهد كلُّ من كان حاضرًا مع رسول الله ﷺ.

مرتبة ما ينضاف من الصفات بحسب اقترانه [١١٧] بالمظهر: هي الصفات التي تنضاف إلى ظاهر في المظهر من حيث اقترانه بمظهره وتعلّقه به، وذلك كما في الصفات المنسوبة إلى روح الإنسان مثلاً كالسّمعِ والبصر والكلام والتعقّل والتدبير وغير ذلك، فإن هذه الأشياء وأمثالها إنَّما تصحُّ إضافتها إلى النفسِ من حيث التعلّقات لا من حيث صرافة بساطتها، فإنها من تلك الحيثية لا صفةَ لها؛ بل صفتُها عينُ ذاتها دون تعدّد واختلاف.

مرتبة ما ينضافُ من الصفات إلى الظاهر فقط: يعني بذلك الأَوصاف التي إذا نُسبت إلى المظهر، فإنّما ذاك من حيث المظاهر فحسب، فإنه كما كان المرضُ والجوع وما أشبه ذلك من الأوصاف المضافة إلى من [لا] يليق به ذلك، وما يشبهه من البكاء والتحيّز، كما في حقّ الحقِّ والأرواح الملائكة، إنما هو في الحقيقة أَوصافٌ للمظهر لا للظاهر الذي يستحيل على حقيقته مثلُ هذه الأوصاف، فكذا ما أضيف إلى المظهر من الأوصاف التي لا تقتضيها نشأته مما تقتضيه حقيقة الحق والأرواح الملائكة، وإنما هي في المظاهر لاستحالة اتِّصافه بذلك، كما يقول: لستُ في داخل العالم ولا خارجه، ولا أينَ لي. كمال قال الشيخ:

فلا أين يَحويني ولا كيفَ حاصري ... ولا في هِيُولى الكلِّ توجدُ صورتي

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٧٦).

إذ كانت حقيقةُ صورته المعنوية غيرَ صورتة المنطبعة [في المادة] وكذا قولُ القائل:

أنـــا للكـــلِّ فـــي الحقيقـــة كـــلٌّ

فإنك قد عرفتَ غيرَ مرَّةٍ أن إطلاق مثل هذه الألفاظ إنّما يُراد بها الظاهر في المظهر، وكذا قول القائل: (سبحاني) وأمثالُ ذلك، وكلُّ ذلك باعتبار السرِّ الذي عرفتَ أنه حصّةُ العبد من الحقِّ في قولهم: ما عرفَ اللهَ إلاّ الله، ولا أحبَّ الله إلا الله. وأمثالُ ذلك.

مراتبُ رؤية الحق: يعنون بذلك أنَّ الموجودات بأسرها لما كانت مظاهر الحقِّ سبحانه وتعالى ومنازلُ تدلّيه ومرايا تجلّيه على تفاوت درجاتها ومراتب تعيناتها، انقسمَ الناس في شهودِهم بحسبها إلى ثلاثةِ أقسام:

فالعالم المحجوب: انحجب بصورِ العالم عن رؤية معناها المقيم لها.

وأهل الشهود الحالي المستهلكون في الله: نفوا وجودَ العالم، ولم يقرُّوا بوجود شيءٍ سوى الحقِّ.

وأهل كمال الشهود: رأوا الحقَّ في مجاليه.

فصارت مراتبُ رؤية الحقِّ بحسب مظاهره منحصرةً في هذه المراتب الثلاث:

مرتبة رؤية المحجوبين، وهم الذين يرون الحقَّ من وراء حجابية حقائق العالم التي هي مظاهره تعالى، لكن بحسبها لا بحسب الحقِّ، فيظنون أنَّ متعلّق علمهم ورؤيتهم إنَّما هو هذه الحقائق وصورها، وأنَّ الحقَّ غيرُ متراءٍ لهم ولا معلوم إلاّ علمًا حجابيًا من كونه مستندهم في وجودهم، وأنه واحدٌ لا يلزم من المفاسد إن لو لم يكن كذلك، ونحو هذا من أحكام التنزيه اللازمة لهذه المعرفة.

مرتبة رؤية أهل الشهود المستهلكين: المراد بهذه: طائفة وقفوا في مقابلة المحجوبين فغلب عليهم إدراك الحق في كلِّ حقيقةٍ، لكن على وجهٍ غلبَ عليهم فيه الحقّ سبحانه على أمرِه، فذهلوا عن كون الأشياء مجاليه تعالى، وأنه الظاهر فيها، فنفوا الغيرَ، ولم يقرُّوا بسوى الحقِّ تعالى الظاهر، وإذا سُئلوا عن التعددات المدركة وسببها، لم يعرفوا ما هو، ولا كيف هو، ولم يستطيعوا جوابًا، كما أنَّ المحجوبين عن رؤية الحقِّ من وراء حجابية الكون لا يشهدون إلاّ الخلقَ، ويقرُّون بوجود الخالق إيمانًا وغيبًا [١١٧/ب] [لا يشهدون إلا الحق، ويقروّن بوجود العالم إيمانًا وغيبًا]، لكون الله أخبرهم بذلك.

مرتبة رؤية شهود الكمّل المتمكنين: هم الذين يشهدون الحقَّ ظاهرًا من حيث الوجود، ويرون الحقائقَ كلَّها مجالٍ ومظاهرَ له، يتجلى سبحانه وراءَها، إذ الكلُّ ليس إلاّ شؤون ذاته، وإن كان بينهما كثرةُ تفاوتٍ في الحيطة والحكم والنقص المتوهم والكمال المستوعب، فهؤلاء هم الذين شهدوا الحقَّ حقَّ الشهود، وعرفوه حقَّ المعرفة، فهم يشهدون الحقَّ على اختلاف تجلّيه، ولا تحجبهم كثرةُ الصُّور عن وحدة المتجلّي فيها، فأهلُ الكمال لا ينفون العالم على نحو ما ينفيه أهل الشهود الحالي المستهلكون، ولا يُثبتونه على نحو ما يثبته أهل الحجاب، واعترافهم بالحقِّ سبحانه وبالعالم وتمييزهم بين الحقِّ وما سواه، بحيث يرون أن الوجودَ عينُ واحدية العالم.

مرتبة الإحسان الحكمية: سُمّيت بذلك لما بين الإحسان في هذه المرتبة وبين الحكمةِ من الاتحادِ والاشتراك، وذلك من جهة أنَّ مقتضى الإحسانِ: فعلُ ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي، ومقتضى الحكمةِ: هو وضعُ الشيءِ في موضعِهِ على الوجه الأَوفق، وضبط الحكيم بنفسه، ومن يقدرُ على ضبطه من التصرّفات الغير المرضية، والأقوال الغير المفيدة، والآراء والتصرفات الفاسدة. ويدخلُ في هذه المرتبةِ الإحسانية جميعُ النصائح الإيمانية العلمية منها والعملية.

مرتبة الإحسان الإيمانية: هي مرتبةُ من يستحضرُ الحقَّ سبحانه على نحو ما وصف به نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله، دون مزجٍ بشيءٍ من التأويلات السخيفة، بمجرّد الاستبعاد، وقصورِ الإدراك لضعفِ العقل من جهةِ نظره وفكره عن معرفةِ مُراد الله من إخباراته، وجنوحه إلى الأقيسة، وتوهّم النسبة والاشتراك، وهذه المرتبة من الإحسان هي التي سألَ جبريلُ عليه السلام عنها النبيَّ ﷺ بقوله: «ما الإحسان؟» فأجابه عليه السلام بقوله «أنْ تعبدَ اللهَ كأنَّك تراه»[1].

مرتبة الإحسان الشهودية: وهي مختصَّةٌ بالعبودية على المشاهدة دون حجاب كما قيل لعليٍّ كرم الله وجهه: هل رأيتَ ربَّك؟ فقال: لستُ أَعبدُ ربًّا لم أره. وإليه الإشارة بقوله عليه السلام «وجُعلت قرَّةُ عيني في الصلاة»[2]. وبقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلاة

(١) تقدم مع تخريجه صفحة (٢٠١).
(٢) أخرجه النسائي ٧/ ٦١ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «حبب إليّ من دنياكم: الطيب،=

نور»[١] ولهذا كان إذا دخلَ فيها يرى من ورائه كما يرى من بين يديه. انتهى[٢].

مطلب العبادة والعبوديّة والعبودة

فيقال: هذا توفيق العارفين والزاهدين والعابدين من أصحاب المقامات وأرباب السلوك مرَّ تفصيلُ المعرفة والزُّهد.

وأمّا العبادة على ثلاث مراتب:

منهم: من يعبد الله للثواب والعقاب وهذه هي المشهورة.

ومنهم: من يعبدهُ لينال بعبادته شرفَ الانتساب، كما قال قائله:

لا تُـدْعُنـي إلاّ بيـا عبـدي فـإنـه أشـرفُ أَسمـائـي[٣]

وهذا يُسمّيه بعضهم عبودية.

ومنهم: من يعبدُهُ إجلالاً وحياءً منه، ومحبّةً له تعالى، وهذه هي الرُّتبة العالية، وتُسمّى هذه في اصطلاح بعضهم عبودة.

فالعُبودةُ أَعلى من العبوديةَ، والعبوديةُ أَعلى من العبادة. فالعبادةُ محلُّها البدن، وهي إقامةُ الأَوامرِ. والعبوديةُ محلُّها الرُّوح، وهي الرضا بالحكم. والعُبودةُ محلُّها السرُّ، وهي عبادةٌ في الأحوال.

فالعبادةُ أَصلٌ، والعبودية والعبودة فرعٌ، ولا فرع بدون الأصل.

والعبادة والعبودية مجاهدةٌ، والعبودةُ هدايةٌ ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩].

والعبادة غايةُ [١١٨] التذلُّلِ لله تعالى على وفق ظاهرِ الشريعة، والعبوديةُ تصحيحُ الصدق بالسُّلوك إلى الله تعالى على طبق الطريقة. والعبودةُ مشاهدة النفوس قائمةً بالله في عبودتهم

= والنساء، وجعلت قرة عيني في الصلاة».

(١) حديث رواه مسلم (٢٢٣) في الطهارة، باب فضل الوضوء، والترمذي (٣٥١٧) في الدعوات، والنسائي ٥/ ٥ (٢٤٣٧).

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٢٨٨ـ ٣٠٠.

(٣) ذكره القشيري في الرسالة (باب العبودية) وابن خلكان في وفيات الأعيان ١/ ٩٨ من غير عزو. وفيه: إلا بيا عبدها.

كما هي مرتبة أرباب الحقيقة، فإنهم يعبدونَ في مقام الفرق بعد الجمع، وقيل في مقام أحدية الفرق والجمع، والأُولى في عرفهم مرتبةُ العوام، والثانيةُ مرتبة الخواص، والثالثة مرتبةُ أخصِّ الخواص.

وفي «الفتوحات»[1]: العبودةُ نسبةُ العبد إلى الله تعالى لا إلى نفسه، فإذا نسب إلى نفسِهِ فتلك العبوديةُ لا العبودة، فالعبودةُ أتمُّ. انتهى.

والأرباب ههنا كالأصحاب.

والسلوك[2] في اصطلاح الطائفة: عبارةٌ عن الترقّي في مقامات القرب إلى حضرات الربِّ فعلاً وحالاً، بأن يتَّحدَ باطنُ الإنسان وظاهره فيما هو بصدده مما يتكلَّفُهُ من فنونِ المجاهدات، وما يقاسيه من مشاقّ المُكابدات، بحيث لا يجد في نفسِهِ حرجًا من ذلك. انتهى.

وحاصل الكلام: قسّمَ التوفيقَ على عامٍّ وخاص. وخاصة أيضًا قسّم على عامٍّ وخاص، وذلك الخاص أيضًا على عام وخاص، وذلك الخاصُّ أيضًا على عامٍّ وخاص، وذلك الخاصُّ يُثمر لك أسرارَ التخلّق ومعاني التحقيق، فعلى هذا معنى التوفيق باعتبار عمومه وخصوصه يكون ثمانيةَ أقسام، وباعتبار عُمومِ أسرار التخلق ومعاني التحقيق تلك العشرة كاملة، ولما فرغ عن تقسيم التوفيق شرعَ في تقسيم حصوله، فقال:

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٢٨.

(٢) السلوك من لطائف الإعلام ٢/ ٢٦.

[تقسيم حصول التوفيق]

تقسيم حصول التوفيق عند المحققين على نوعين والمحقق صاحبُ التحقيق، وقد مرَّ تفصيلُ التحقق والتحقيق[١].

فالنوع الأول توفيقٌ أوجده الحقُّ سبحانه وتعالى فيك منك.

والنوعُ الثاني توفيقٌ أوجده تعالى فيك على يدي غيرك لا منك. فالتوفيقُ الذي فيك من غيرِك كالإسلام الذي أبقاه عليك أبواك وربَّياكَ عليه، أي على الإسلام.

وفي «القاموس»: رَبَيْتُ رَباءً ورُبيًّا نشأتُ، وربّيته تربيةً غذوتُهُ.

وفي «المختار» ربّاه تربيةً وتربّاه. أي غذاه وهذا لكلِّ ما يُنمى كالولد والزرع ونحوه.

وفي «الكليات»[٢]: التربية: هي تبليغُ الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا، فكلُّ مولودٍ يُولدُ على الفطرة أي فطرة الإسلام. والفطرةُ هي الصفة التي يتَّصفُ بها كلُّ موجودٍ في أول زمانِ خلقته؛ لأنَّ الفطرة في اللغة بمعنى الخلقة والشقّ والابتداء والاختراع، وبابُ الكلِّ نصر. وأبواه هما اللذان يُهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه كما جاء في الحديث: «ما من مولودٍ إلاّ وقد يُولد على فطرة الإسلام، ثم أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»[٣].

وقيل: الفطرةُ الجبلّة المتهيّئةُ لقبول الدين. وهاد بمعنى تاب ورجع، وبابه قال. و(هوَّدَهُ) أي حوَّله إلى ملّة يهود، وتهوَّدَ صار يهوديًا.

والنصارى جمع نصران ونصرانه، كالندامى جمع ندمى وندمانه، ولم يستعمل نصران إلا بياء النسبة، ونصّره تنصيرًا جعله نصرانيًا، وفي الحديث: «فأبواه يهوّدانه وينصّرانه».

والمجوسية: نحلةٌ، والمجوسيُّ منسوبٌ إليها، والجمع مجوس، وتمجَّسَ الرَّجلُ صار

---

(١) انظر صفحة (١/ ٣٨٩).

(٢) الكليات ٢/ ١٠٧.

(٣) حديث رواه البخاري (١٣٥٨ و١٣٥٩) في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي، و(١٣٨٥) ومسلم (٢٦٥٨) في القدر، باب معنى كل مولود، والترمذي (٢١٣٨)، وأبو داود (٤٧١٤).

منهم، ومجّسَه غيره؛ وفي «القاموس»: مجوسٌ كصَبُور رجلٌ صغيرُ الأُذنين، وضَعَ دِينًا ودع إليه، معرّب؛ أو كشخصٍ عطف على الإسلام.

قيض الله: أي سبَّبَ وهيّأ، يقال: قيَّضَ اللهُ فلانًا لفلانٍ: أجاءه به، وأتاحه له. وتاح لـ الشيء تهيّأ، وأتاحه اللهُ فأتيح أي هيّأَهُ فتهيّأ، ومنه قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ ﴾ [فصلت: ٢٥] [١١٨/ب] أي سببنا لهم وقدرنا لهم من حيث لا يحتسبون، وتقيّض له تقدّر وتسبّب

وحاصل المعنى: التوفيق الذي فيك من غيرك كالإسلام الذي أبقاه عليك أبواك أ **كشخص قدّر اللهُ** وسبَّبه **لك على مَدرجتك** أي على مذهبك ومسلكك من غير قصدٍ منك إلي أي إلى ذلك الشخص الكامل المكمّل، يعني المرشد، **فوعظك بموعظةٍ زجرَكَ بها** أي منعك ونهاك عن المُخالفة بتلك الموعظة.

الوعظُ والمَوعظة: هو التذكيرُ بالخير فيما يرقُّ له القلب. **فانتبهت من سِنَةِ الغفلة.**

الانتباه: زجرُ الحقِّ للعبد بإلقاءات مزعجةٍ منشطةٍ إيّاه من عِقال الغرّة على طريق العناي به. وقيل: الانتباه طور مبادئ اليقظان بطريقِ زجر الحقِّ للعبد تفضُّلاً وعنايةً.

والسِّنَةُ: بالكسر والتخفيف ابتداءُ النعاس في الرأس، فإذا خالطَ القلبَ صار نومًا.

والغفلةُ: مُتابعة النَّفْس على مُشتهياتها. وقال سهل: الغفلةُ إبطال الوقت بالبطالة، والغفلةُ عن الشيءِ هي ألاّ يخطر ذلك بباله.

فقذف الله سبحانه لك عند انتباهك نورَ التوفيق عطف على (انتبهت) أي إذا انتبهتَ من سِنَةِ الغفلة أَلقاكَ سبحانه وتعالى عند انتباهك نور التوفيق **فقبلتها** أي ذلك الموعظة **ونظرت في تخليص نفسك** من عقوبات الداريْنِ.

والنظر: يجيء لمعانٍ: نظر إليه: رآه، وله: رحمه، وعليه: غضب، ونظره: انتظره، ومنه ﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد: ١٣] أو قابله، يقال: داري ناظرة إلى دارك، أي مقابلة، ونظر فيه تفكّر، كقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وخصّ بالتأمل في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧].

واستعمالُ النَّظرِ في البصر أكثرُ عند العامة، وفي البصيرة أكثرُ عند الخاصة، والنظر عامّ. والشيم [بالكسر] خاصٌّ بالبرق.

والنظر عبارةٌ عن تقليب الحدقةِ نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ولمّا كانتِ الرؤية من توابع

النظر ولوازمه غالبًا أُجري لفظُ النظر على الرؤية على سبيل إطلاق [اسم] السبب على المسبب.

وقيل: النظر عبارةٌ عن حركةِ القلب لطلبِ علمٍ عن علم.

وقيل: هو ترتيب أُمورٍ معلومة على وجهٍ يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم.

واختُلف في أنَّ العلمَ الحاصلَ عقيب النظر بأيِّ طريقٍ هو، فقالتِ المعتزلة: ذلك بطريق التوليد، وهو أن يوجبَ وجودُ شيءٍ وجودَ شيءٍ آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد.

ذكر صاحبُ «التنقيح في بيان مذهب المعتزلة»: أن العقل يولد العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح.

وقال التفتازاني في «التلويح»: وقد يقال: إن النظر الصحيح هو الذي يولّد النتيجة، وذهب الحكماء إلى أن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا ـ وهو العقل الفعال المنتقشُ بصور الكائنات ـ موجب تامُّ الفيض، يفيض على نفوسنا بقدرِ الاستعداد والنظر بعد النظر الذهني بفيضان العلم من ذلك المبدأ، والنتيجة تفيضُ عليه وجوبًا ـ أي لزومًا ـ عقليًا لتمام القابل مع دوام الفاعل.

وما اختاره الإمام الرَّازيُّ هو أن الحاصل عقيب النظر واجبٌ ـ أي لازم ـ حصوله عقيبه عقلاً، لا بطريق التوليد، ولا بطريق الإعداد والإفاضة[1] من المبدأ الموجب.

وذكر الإمام حجّةُ الإسلام أنَّه المذهبُ عند أكثر أصحابنا [١١٩]، والتوليد مذهبُ بعضهم، وهذا إنما يصحُّ إذا جوّز استناد بعض الحوادث إليه تعالى بواسطةٍ، بأن يكون لبعضِ آثاره مدخلاً في بعضٍ بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضُها متولّدًا عن البعض، وإن كان الكلُّ واقعًا منه تعالى، كما نقوله في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجود بعض الأفعال عن بعض لا يُنافي قدرةَ القادر المختار على ذلك الفعل، إذ يُمكنه أن يفعلَهُ بإيجادِ ما يوجبه، ويتركه بألاّ يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكونُ تأثير القدرة فيه ابتداءً كما هو مذهبُ الأشعري، فإن عنده جميع المُمكنات مستندةٌ إلى قدرة الله واختياره ابتداءً بلا علاقةٍ بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلاّ بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراقِ عقيب مماسة النار، والريّ بعد شرب الماء من غيرِ أن يكون لهما مدخلٌ في وجودهما، وكذا الحالُ في

(١) في الكليات: الإعداد والإضافة.

سائر الأفعال، فإن تكرر منه إيجاده عقيبه سُمّي ذلك عادةً، وإن لم يتكرَّرْ سُمّي خارقًا للعادة، ولا شكَّ أنَّ العلم الحاصل عقيب النظر أمرٌ مُمكن متكررٌ، فيكون مستنده إليه بطريق العادة، فحينئذ يُقال: النظرُ صادرٌ بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجابًا عقليًا بحيث يَستحيلُ أن ينفكّ عنه.

والنظرُ بمعنى البحث أعمُّ من القياس، والإنظار تمكين الشخص من النظرِ. هكذا من «الكليات[1]».

فقادك أي نور التوفيق **إلى الانتظام شمل السعداء** أي جمعهم، والسُّعداء جمعُ سعيد، أي صاحب السعادة، وهي معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة. ونظمَ اللؤلؤ ينظمه نظمًا ونظامًا ألفه وجمعه في سلك، فانتظمَ وتنظّم.

والتوفيق الذي فيك منك عطف على التوفيق الذي فيك من غيرك **وهو** أي التوفيق الذي فيك منك **أن تُرزقَ النظرَ ابتداءً في عيوبك** مرَّ تفصيل الرزق[2].

والعيوبُ جمع عيب. والعيبُ اليسير: وهو ما ينقصُ مقدار ما يدخلُ تحت تقويم المقومين، وقدّروه في العروض في العشرة بزيادة نصفٍ، وفي الحيوان درهم، وفي العقار درهمين. والعيبُ الفاحشُ بخلافه، وهو ما لا يدخل نقصانه تحت تقويم [المقومين][3].

وعيوب النفس: بما نقضتْ من العهد الذي أُخذت عليه، وذلك النقضُ هو نقصانُ قدرِها عند الله تعالى.

ونقض العهد[4]: يعني به التجاوز عن الحدِّ الذي حدَّه الربُّ للعبد، والنقضُ على أقسام:

نقض عهد الشريعة: أن يجدَكَ حيث نهاك، ويفقدَكَ حيث أمرك.

نقض عهد الطريقة: أن تعبدَهُ رغبةً فيما وعد، أو رهبةً فيما توعّد.

نقض عهد الحقيقة: أن تريدَ غيرَ الواقع، فتصيرَ من أهل الإعراض عن مقتضى المشيئة الإلهية والاعتراض عليها.

---

(١) الكليات: ٤/ ٣٦٠ـ ٣٦٣.

(٢) انظر الصفحة (١/ ١٢٢).

(٣) مادة (العيب) من التعريفات ٢٠٥.

(٤) مادة (النقض) من لطائف الإعلام: ٢/ ٣٦١.

نقض عهد التصرف: أن ترى ما بكَ من نعمةٍ أو كرامةٍ بأنها لك.

حفظُ العهد[١]: يعني به الوقوف عند الحدِّ الذي حدّه الله للعبيد، بحيث لا يفقدَكَ حيث أمرك، ولا يجدك حيث نهاك.

حفظ عهد العبودية: ألاّ تغفلَ عمّا لك وما له ممّا تستحقُّه بعبوديتك، ويستحقُّه تعالى بربوبيته، بحيث تُضيف كلَّ ما يبدو بك من نقصٍ إليك، ولا ترى كمالاً إلاّ له.

حفظ عهد الربوبية: هو حفظ عهد العبودية بعينه على الوجه الذي عرفت، فإنّه لا يصحُّ حفظُ أحدهما إلاّ بالأخرى.

حفظ عهد التصرف: يُشيرون به إلى حفظِ عهد أنبياء الله وأوليائه للأدب معه تعالى [١١٩/ب] عندما يُمكّنهم من التصرف في العالم بظهور الآيات على أيديهم، بحيث إنَّهم إذا صدر ذلك التمكّن منهم، فإنّهم لا يُضيفون الفعلَ والتأثير وصفاتِ الرُّبوبية إلى نفوسهم؛ بل إلى ربِّهم، وهو المفهومُ من باب الإشارة عند الطائفة بقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣] أي من إضافة أمرِ الربوبية، وحكمه المشار إليهما بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وجواب: ﴿بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] بلا مداخلة حظٍّ منهم في ذلك الأمر، والحكم المضاف إلى حضرة الربوبية بحيث أنَّ كلَّ ما يبدو منهم من الأمور الإلهية والكونية، فإنّهم يُضيفون ما يكون منها من جنس التأثير والفعل والتصرف والكمال اللائق بحضرة الربوبية إليها، ويضيفون ما يكون من نوعِ التأثر والانفعال والنقص اللائق بالعبودية واللاحق بها إلى أنفسهم، فهم دائمو المحافظةِ على إضافة تصرّفاتهم إلى حضرة الحقِّ بلا إضافةِ شيءٍ من ذلك التصرف والفعل والتأثير إلى أنفسهم، وفاءً بالعهد السابق في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وقولهم ﴿بَلَىٰ﴾ فمن أضافَ [شيئًا] من التصرفات إلى نفسه، أو رأى بأنَّ لها مشاركةً في شيءٍ من ذلك انقطع تصرُّفه عنها، وانخلعَ كحال بلعامِ بن باعور الذي آتاه الله آياته، فانسلخ عنها[٢]، أعاذنا الله من ذلك.

حفظ عهد الحقيقة: يعني به تحقيق العبد بالرضا بالواقع، بحيث لا يختلجُ باطنُهُ لطلب

---

(١) مادة (الحفظ) من لطائف الإعلام: ١/ ٤١٩.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى في سورة الأعراف (١٧٥): ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾.

إيجادٍ لمفقود، أو إعدامٍ لموجود، ليروم خروجًا ممّا دخل في الوجود، أو دخولاً فيما خرجَ عنه، ليكون من أهل الباطل لميله إليه؛ فإنَّ المعدومَ هو الباطلُ الذي لا يُوصف بالحقّية وبالحقيقة، فكانت قلوب أهلِ الحقيقة منزَّهةً عن التعلّق به.

حفظ عهد المعاينة: رؤية الحسنِ الجميل في كلِّ شيءٍ محبوبًا كان أو مكروهًا، بحيث لا ينحجبُ بالقبيح النسبي الناشىء عن مُنافاة الطبع أو الشرع أو الوضع عن مشاهدة الحسن الحقيقي القائم بحقيقة الحسن الجميل الظاهر في صورة فعله الوحداني المتقن المحكم البادي بحكمته وعدالته وإتقانه في كلِّ شيءٍ محسوسٍ ومعقول، فمن تجلّى له الحقُّ تعالى في مرآة الصُّور المنظورة من حيث فعله الوحداني البادي في جميع الأسباب والمسببات الظاهر أثره في جميع الكائنات، فهو لا يَرى ما يراه ممّا ينظرُ إليه بهذا النظر إلاّ حسنًا جميلاً، ولا يسمع ولا يعقل ولا يتخيّل إلاّ كذلك، لانكشاف حجابه الساتر لحضرة الجمال، فشاهد الحسن الشامل والجمال الكامل فيما لائمَ ونافر ووافق وخالف، وهو القائل[1]:

شُهودي بعينِ الجمعِ كُلّ مُخالفٍ ... وليَ ائتلافٌ ضدُّهُ كالمودّةِ

وذلك عندما ظهر له المحبوب في صورة المكروه كما جرى لرابعةَ رحمة الله عليها حين صدمها الجدارُ، وشُجَّ وجهُها، وجرى الدَّم وهي لا تشعر، فسُئلتْ عن ذلك، فقالت: شغلني رؤية المبلي وحبُّه عن رؤية التألُّمِ بالبلاء وكرهه. ولهذا صار المتحقّقُ بهذا المقام هو الذي من حقِّه أن يقولَ[2]:

وقَفَ الهوى بي حيثُ أنت فليسَ لي ... متـأخَّـرٌ عنـه ولا مُتقـدَّمُ

أجِدُ الملامةَ في هواك لذيذةً ... حبًّا لذكرك فَلْيَلُمْني اللُّوَّمُ

أشبهتَ أَعدائي فصرتُ أُحبُّهم ... إذْ كانَ حظّي منك حظّيَ منهُمُ

وأَهنتني فأَهَنْتُ نفسيَ عَامدًا ... ما مَنْ يَهونُ عليك ممّنْ يُكرمُ

وذمُّ ما أنت عليه من الأفعال القبيحة [١٢٠] عطفٌ على (عيوبك الحُسن).

---

(١) البيت من تائية ابن الفارض الكبرى.

(٢) الأبيات لأبي الشيص محمد بن عبد الله بن رزين المتوفى سنة ١٩٦. الشعر والشعراء ٨٤٣، والحماسة شرح المرزوقي ٣/ ١٣٧٣.

[الحُسْن](١): بالضم، عبارةٌ عن تناسب الأعضاء، يجمع على (محاسن) على غير قياس، وأكثر ما يُقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر، وأكثر ما جاء في القرآن من الحُسن، فهو للمُستحسن من جهة البصيرة.

قال بعضُهم: الحَسَن هو الكائن على وجهٍ يميلُ إليه الطبعُ وتقبلُهُ النَّفسُ. غير أنَّ ما يميلُ المرءُ إليه طبعًا، يكون حَسَنًا طبعًا، وما يميلُ إليه عقلاً وشرعًا هو كالإيمان بالله، والعدل، والإحسان، وأصلُ العبادات ومقاديرها، وهيئاتها، فالمرءُ يميل إليه لدعاء الشرع إيّانا إليه، فهو حَسَنٌ شرعًا لا عقلاً ولا طبعًا.

وقيل: [الحسن] ما لو فعله العالِم به اختيارًا، لم يستحقَ ذمًّا [على فعله] والقبحُ ما لو فعله العالم به اختيارًا يستحقُّ الذمُّ عليه.

وما كان حسنه لعينه ـ وهو الحسن العقلي كمحاسن الشرائع ـ فهو غيرُ قابلٍ للتغيير، بخلاف حسن الأجسام والأعراض الضرورية، فإنَّها من مخلوقات الله تعالى، وحسنُها بسبب أنَّ الله طبعها كذلك، وذلك الحسنُ قابلٌ للتغيير من الحسن إلى القبح.

ومسألة الحسن والقبح مشترك بين العلوم الثلاثة:

١ـ كلامية: من حيث البحث عن أفعال الباري سبحانه أنّها هل تتَّصف بالحسن؟ وهل تدخلُ القبائح تحت إرادته؟ وهل تكون بخلقه ومشيئته؟

٢ـ وأصولية: من جهة أنَّها تبحث عن أنَّ الحكمَ الثابت بالأمر يكون حسنًا، وما يتعلق به النهي يكون قبيحًا.

٣ـ وفقهية من حيث أن جميع محمولات المسائل الفقهية يرفعُ إليهما، ويثبتان بالأمر والنهي، ثم إن كلاً من الحسن والقبح يطلقُ على معانٍ ثلاثة.

الأول: صفة الكمال وصفة النقص كما يُقال: العلم حَسَنٌ، والجهل قبيح.

والثاني: ملاءمته [الغرض] ومنافرته وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

والثالث: تعلّق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً.

فالحسن والقبح بالمعنيين الأوّلين ثبتا بالعقل اتفاقًا، أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه.

---

(١) مادة (الحسن) من الكليات ٢/ ٢٥٦.

قالت الأشاعرة: إنهما بحكم الشرع. وقالت السنّية والمعتزلة والكرّامية إنهما قد يعرفان بالعقل أيضًا، وهو اختيار الفقهاء أيضًا، فإنهم ذهبوا إلى تعليل أحكام الله برعاية مصالح العباد، فكانت أولى بهم في الواقع، وإلاّ لما كانت مصلحةً لهم، وأيضًا لو لم يقوموا بالحسن والقبح العقليين لما استقام تقسيمُهم المأمورُ به إلى حسنٍ لعينه وغيره، وإلى قبحٍ كذلك، ولمّا صحَّ قولُهم: إنّ منه ما لا يحتمل السقوط والنسخ أصلاً كالإيمان بالله وصفاته، وباقي التفصيل فليطلبْ من محلِّه.

والحقُّ عند أهل الحقِّ أنَّ القبيح هو: الاتصاف والقيام لا الإيجاد والتمكين.

والحسن يُقال في الأعيان والأحداث، وكذلك الحسنة إذا كانت وصفًا، وأمَّا إذا كانت اسمًا فمتعارفٌ في الأحداث، والحسناءُ بالفتح والمدِّ صفةُ المؤنث، وهو اسم أنثى من غيرِ تذكير، إذ لم يقولوا لرجلٍ أحسن، وقالوا في ضدِّه: رجلٌ أمرد، ولم يقولوا جارية مرداء، ويُضبط أيضًا بالضم والقصر، ولا يستعمل [إلاّ] بالألف واللام. والجمع المكسر لغير العاقل، يجوز أن يُوصفَ بما يُوصفُ به المؤنث نحو: ﴿مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٨].

قيل: كمالُ الحسن في الشَّعْر، والصباحة في الوجه، والوضاءة في البشرة، والجمال في الأنف، والملاحة في الفم، والحلاوة في العينين، والظرافة في اللسان [١٢٠/ب]، والرشاقة [في القدِّ] واللباقة في الشمائل]. انتهى من «الكليات[(١)]».

وبمقتك نفسك عطف على (أن ترزق).

يعني: والتوفيق الذي فيك منك هو أن تُرزقَ النظرَ ابتداءً في عيوبك، وذمّ ما أنت عليه من الأفعال القبيحة، وبمقتك نفسك **وتبغيض حالك**.

مقته أبغضه من باب نصر، فهو ممقوت.

فإذا تقوّى عليك هذا الخاطر مرّ بيان الخواطر.

وتأيّدَ عطف على (تقوى) نهض بك في طريق النجاة جواب إذا، ونهضَ قام به، وبابه قطع وخضع، والنجاة بمعنى الخلاص، يقال: نجا نجوًا ونجاءً ونجاةً بمعنى خلص، يعني إذا تقوّى عليك هذا الخاطر ـ وهو النّظرُ في عيوبك وفي ذمِّ ما أنت عليه من الأفعال القبيحة،

---

(١) الكليات ٢/ ٢٥٦ـ ٢٥٨ وما بين معقوفين مستدرك منه.

ومقتَكَ نفسُك وبغضَكَ حالُكَ ـ أقام بك ذلك الخاطرُ في طريق النجاة من الأفعال البهيمية والأخلاق الردية وسارع ذلك الخاطر **بك إلى الخيرات**.

الخير وجدانُ كلِّ شيءٍ كمالاته اللائقة، كما أنَّ الشرَّ فقدان ذلك، قد مرَّ تفصيله.

على قدر ما قَدّرك الله لك أزلاً، وقسم عطف على (قدّر) أي وعلى قدرِ ما جعل اللهُ قسمةً **في شريك** أي في تجليك.

وأول مقامات التوفيق الاختصاصي اشتغالُكَ بالعلم المشروع الذي ندبَكَ الشارع إلى الاشتغال بتحصيله.

العلم المشروع هو العلم الذي يتعلَّقُ بالعبادات والاعتقادات والمعاملات، وهو العلم الذي دعاك الشارعُ إلى الاشتغال بتحصيله بقوله: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[1].

وفي «الكليات[2]»: الشرع: البيان والإظهار، والمراد به على لسان الفقهاء بيانُ الأحكام الشرعية.

والشريعةُ: هي مورد الإبل إلى الماء الجاري، ثم استُعير لكلِّ طريقةٍ موضوعة بوضعٍ إلهي ثابتٍ من نبيٍّ من الأنبياء، وشرعت لكم في الدين شريعةً، وأَشرعتُ بابًا إلى الطريق إشراعًا، وشرعتِ الدَّوابُ في الماء تشرع شروعًا.

والشريعةُ: اسمٌ للأحكام الجزئية التي يتهذّب بها المكلّف مَعاشًا ومعادًا سواء كانت منصوصةً من الشارع، أو راجعةً إليه.

والشرعُ: كالشريعة هو كلُّ فعلٍ أو تركٍ مخصوص من نبيٍّ من الأنبياء صَريحًا أو دِلالة، فإطلاقهُ على الأصول الكلية مجاز، وإن كان شائعًا بخلاف المِلّة، فإن إطلاقَها على الفروع مجازٌ، ويطلق على الأصول حقيقةً كالإيمان بالله وملائكته وكتبه وغير ذلك، ولهذا لا يبدَّلُ بالنسخ، ولا يختلفُ فيه الأنبياء، ولا يُطلقُ على آحاد الأُصول.

والشرع عند السني ورد كاسمه شارعًا للأحكام أي منشأ لها، وعند المعتزلة وردَ مُجيزًا لحكم العقل ومقرّرًا له لا منشأ.

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ١٣٨ (٣٩٧): رواه البيهقي، والخطيب، وابن عبد البر، والديلمي وغيرهم عن أنس، وهو ضعيف، بل قال ابن حبان: باطل. وذكره ابن الجوزي في الموضوعات.

(٢) الكليات ٣/ ٥٦.

والشرعيُّ ما لم يستند وضع الاسم له إلاّ من الشرع كالصلاة ذات الرُّكوع والسجود، وقد يُطلقُ على المَندوب والمباح، يقال: شرعَ اللهُ هذا الشيء، أي أباحَهُ، وشرّعه أي طلبه وجوبًا أو ندبًا.

وما ثبت بقاؤه من شريعةٍ من قبلنا بكتابنا أو بقولِ رسولنا صار شريعةً لرسولنا، فيلزمه ويلزمنا على شريعته لا على شريعة من قبلنا؛ لأنَّ الرِّسالة سفارةُ العبد بين الله وبين ذوي الألباب من عباده.

والشروع في الشيءِ التلبّس بجزءٍ من أجزائه،

والشرعةُ ابتداءُ الطريق. والمنهاجُ الطريق الواضح. والأوّل الدين، والثاني الدَّليل، وعن ابن عباس رضي الله عنه «الشِّرعة ما ورد به القرآن، والمنهاج ما ورد به السنة» انتهى.

وقال الفرغاني[1] قدس سره: الشريعة ميزانٌ كلّي، عادلٌ معتدل، يأتي به الخليفة الكامل من جانب حقّيته ليحفظ به حكم الوحدة والعدالة على ظرف خلقيّته الذي يتعلّق به [١٢١] جانب نبوّته في نفسه أولاً، وفيمن يأخذُ المددَ الوجودي بواسطته ثانيًا، وذلك لئلا تعتورَه الأحكام الإمكانية والآثار المتكثرة النفسانية والشيطانية، فهذا الميزانُ الكلّي هو المُسمى شريعة.

وقد يُطلقون الشريعة ويَعنون بها الأمرَ بالتزام العبودية، ويقولون الحقيقة، ويعنون بها مشاهدةَ الربوبية، بمعنى أنّه تعالى هو الفاعلُ في كلّ شيءٍ.

فالشريعةُ جاءت بتكليف الخلق، والحقيقةُ أنبأت عن تصريف الحق، والشريعة أن تعبدَهُ، والحقيقةُ شهودٌ لما قضى أن تشهده. والشريعة قيامٌ بما أَمَرَ، والحقيقة شريعةٌ أيضًا من حيث [أن] المعرفة به سبحانه و[جبت أيضًا] بأمره. انتهى.

وآخرها أي آخر مقامات التوفيق الاختصاصي **حيث يقفُ بك** أي التوفيق الاختصاصي، و(حيث) كلمةٌ دالَّةٌ على المكان كحين في الزمان، ويثلث آخره **فإن تُمِّمت لك المقامات حصلت** أي المقامات **في التوحيد الموحد نفسه بنفسه الذي لا يصحُّ معه معقول**.

قال الفرغاني[2]: التوحيد: اعتقادُ الوحدانية لله تعالى، وهو على مراتب:

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٧.

(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٣٦٦.

توحيد العامة: وهو أن يشهد أن لا إله إلا الله.

توحيد الخاصة: ألاّ يرى مع الحقِّ سواه.

توحيد خاصة الخاصة: ألاّ يرى سوى ذات واحدة [لا أبسط من وحدتها] قائمة بذاتها التي لا كثرةَ فيها بوجه، مقيمة لتعيناتها التي لا يتناهى حصرها، ولا يحصى عددها، وألاّ يرى أن تلك التعينات هي العين المعينة لها الغير المتعينة بها ولا غيرها، فمن كان هذا شهوده فهو المتحقّق بالوحدانية الحقيقية، لأنه يشاهدُ الحقَّ والخلقَ، ولا يرى مع الحقِّ غيرًا، وهذا هو الذي لم ينحجب بالغير عن رُؤية العين ورأى يتحقق بنورها؛ بل قام[1] بربِّه عند فنائه بنفسه، وهذا التوحيد [هو التوحيد القائم بالأزل.

التوحيد القائم بالأزل]: الذي فهمتُه يعنون به: توحيد الحقّ لنفسه، وهو عبارةٌ عن تعقّل الحقِّ لنفسه، وإدراكه لها من حيث تعينه، ومعلومٌ أنَّ هذا ممَّا لا يصحُّ لأحدٍ [غير الله] إدراكُهُ، ولهذا كان هو التوحيد الذي اختصَّه الحقُّ لنفسه، لأنه لا يصحُّ أن يوحّدَهُ به غيرُهُ، فإنَّ حضرة الجمع لا تقبل تفرقةَ السِّوى [لتنافيها]، ولهذا قال شيخُ الإسلام أبو إسماعيل عبدُ الله الأنصاري قُدِّس سره:

مـا وحَّـدَ الـواحـدَ مـن واحـدٍ	إذْ كـلُّ مَـنْ وحّـدَهُ جـاحـدُ
تَـوحيـدُ مَـنْ ينطـقُ عـن نعتِـهِ	عـاريـةٌ أَبطلَـهُ الـواحـدُ
تَـوحيـدُهُ إيّـاه تَـوحيـدُهُ	ونعـتُ مَـنْ يَنعتُـهُ لا حِـدُ

التوحيد الذي اختصّه الحقُّ لنفسه: هو التوحيد القائم بالأزل، كما عرفت وفهمت معنى هذا التسمية.

توحيد الأفعال: هو تجريد الأفعال الذي عرفت بأنه التجلّي الفعلي الذي هو تجريدُ الفعل عمّا سوى الواحد الحقّ، بحيث لا يرَى في الوجود فعلاً ولا أثرًا إلاّ لله الواحد الحقّ تعالى وتقدّس.

توحيد الصفات: هو تجريدُ الصِّفات: وهو ما عرفته من معنى التجلّي الصفاتي من أنَّه عبارةٌ عن تجريد القوى والمدارك وما يُنسب إليها من الصفات عمّا سوى الحقِّ عزَّ وجل.

---

(١) كذا، وفي اللطائف: رؤية العين، ولم ينحجب بنورها عن رؤية مظاهرها، بل قام.

توحيد الذات: هو تجريد الذات والتجلي الذاتي الذي عرفت أنّه توحيدُ الذات عمّا سواه، وتجريدُها بحيث لا ترى في الوجود إلاّ ذاتًا واحدة بتعيناتها.

توحيد الأسماء وتكثرها: معناه أنَّ الأسماء الإلهية لها اعتباران:

بأحدهما يكون كلُّ اسمٍ إلهيٍّ هو [عين الاسم الآخر، وذلك هو من وجه توحيدها.

وبالاعتبار الآخر يكون كلُّ اسمٍ] غيرَ الاسم الآخر، وذلك هو جهة تكثيرها، فإنّه لمّا كان مسمًّى بجميع الأسماء صارَ كلُّ اسمٍ لأجل تقيّده بمفهومه ومعناه مغايرَ الاسم الآخر لا محالة، فإن مفهومَ الضارِّ غيرُ مفهوم النافع، ثم إنَّ كلَّ اسمٍ [١٢١/ب] فإنه من حيث دلالته على الذات فهو غير مقيد بذلك المفهوم الذي تميّز به عن غيره من الأسماء يكون عينَ الذات، فهو عينُ كلِّ الأسماء، مُشتملاً على جميعِ صفاتها.

توحيد الاسم والمسمى: معناه أنَّ الاسم له اعتباران بأحدهما هو عين المسمى، وبالآخر غير المسمى، وذلك لأنَّه لمّا لم يصحَّ في الذات أن تسمّى باعتبار إطلاقها؛ بل من جهة تعينها صار الاسم حينئذ إنَّما وضع للذات باعتبار ذلك التعين، فهو ـ أعني الاسم ـ متى اعتبر بالنظر إلى الذات كان معناه عينها، وإن اعتبرَ بالنظر إلى التعين كان معناه غيرها.

أو نقول: إذا تصوّر معنى الاسم فقط مع قطع النظر عن المُسمّى صدق حينئذ أن يُقال: إن الاسمَ غيرُ المسمّى لتعقّل ذلك التجلّي الخاص [عن الاسم الآخر]؛ أمّا إذا اعتبر المُسمّى بالاسمين المتقابلين مثلاً كالقابض والباسط ارتفعتِ المغايرةُ بين الاسم والمُسمّى؛ لأنَّ القبض والبسط وإن كانا متغايرين من حيث معناهما؛ فإن الذات المسمّى بالقابض والباسط ذاتٌ واحدة، من هذا الوجه يصحُّ أن يكونَ الاسمُ عينَ المسمى لوحدة المضاف إليه، وقد عرفتَ مِنْ هذا ما مرَّ أن التعدّد الواقع في الأسماء إنَّما هو لاختلاف معناها، وإنّ اتحادَها لوحدة مسمّاها، فبالاعتبار الأول هو غير المُسمّى، وبالثاني هو عينه.

وأيضًا إذا قلنا: الاسمُ غيرُ المسمّى كان معناه أنَّ أسماء الأسماء الذي عرفتَ أنَّها الألفاظ والألقاب الموضوعة بإزاء معانيها هي غيرُ المُسمّى، وذلك واضح، أو أنَّ ما بأيدينا من معاني أسمائه تعالى ليست هي على حقائقها؛ لأنها ـ أعني معاني أسمائه سبحانه ـ [غير] متكيّفة لنا، ولا محدودة، فيكون الاسمُ الذي نتعقّله غيرَ المسمّى تعالى وتقدّس، وذلك أيضًا ظاهرٌ.

فإذا قلنا: الاسمُ عينُ المُسمّى، أردنا بذلك أنَّ أسماءَه القديمة عينُ ذاته، وهي أسماؤه

التي تدركها نفسه[١] من حيث كونه متكلّمًا، وهي التي لا تُوصف بالاشتقاق والتقديم والتأخر والتكيف والتحدد، هي عين المُسمّى، إذ الوحدانية هناك من جميع الوجوه، فلا تعداد ليُقال إن الاسمَ غيرُ المسمّى، فافهم.

توحيد الذات بأسمائها: هو اتّحادُ الذاتِ بالأسماء كما مرَّ[٢]، ويُسمّى بالوحدانية.

توحيد القوى والمدارك: يعنون به نفي المغايرة بين قوى النفس وآلاتها بحيث يصيرُ كلُّ واحدٍ من أعضائه يعملُ عملَ صاحبه، غير مقيَّدٍ بوصف وأثرٍ، لارتفاع المغايرة والغيرية، بحيث يصيرُ اللّسانُ سمعًا وعينًا ويدًا [وكذا السمعُ لسانًا وعينًا ويدًا، والعين لسانًا وسمعًا ويدًا]، واليدُ لسانًا وسمعًا وعينًا، فيعمل كلُّ واحدٍ منها عينَ عمل صاحبه، فالكلُّ لسانٌ ناطق، وعينٌ ناظرة، وأذنٌ واعية، ويدٌ باطشة، وإلى ذلك أشار شيخُ العارفين في قصيدته[٣]:

فكلّي لسـانٌ نـاظـرٌ مسمـعٌ يـد لنطـقٍ وإدراكٍ وسمـعٍ وبطشـةِ

وهذا ليس مختصًا بالأعضاء؛ بل هو يَطّردُ في كلِّ ذرةٍ من ذرات البدن، بحيث إنّها إذا أُفردت عن صاحبتها حتى صارتْ جواهر أفرادًا، فإنَّها تعمل عملَ جميع الأعضاء، بحيث تصيرُ كلُّ ذرَّةٍ من تلك الذرات تسمعُ جميعَ المسموعات، وترى جميع المرئيات، وتنطقُ بجميع الألفاظ والكلمات، وتفعلُ جميعَ المفعولات، وتبطشُ جميع البطشات، وإليه الإشارة بقول الشيخ[٤]:

ومنّـي علـى إفـرادِهـا كـلُّ ذَرةٍ جـوامعَ أَفعـالِ الجـوارحِ أَحصتِ

وهذا المقام هو مقام من كان متحقِّقًا بمظهريةِ الحضرة المُسمّاة بحضرة أَحدية الجمع. فكما أنَّ الذاتَ في أوّلِ [١٢٢] رتب تعيناتها المُسمّى بحضرة أحدية الجمع ذاتٌ واحدة مُندرجة فيها شؤونها، بحيث تكون كلُّها لسانًا محدّثًا بلفظٍ واحد، وكلُّها عينًا ناظرةً بلحظة كذلك، وكذا كلُّها سمعٌ واحدٌ لندائها وحديثها الوحداني بحرفٍ واحد، وكذا كلُّها يدُ قوّةٍ على نفاذ أفعالها وتصرفاتها، وكذا من تحقّق بمظهرية هذا التعين الأول انصبغَ ظاهرُهُ بحكم باطنه الذي

(١) في اللطائف: التي يذكر بها نفسه.

(٢) ينقل المؤلف رحمه الله كلام لطائف الإعلام كله حتى إحالاته.

(٣) البيت لابن الفارض من تائيته الكبرى.

(٤) البيت لابن الفارض من تائيته الكبرى.

هو أَحديةُ الجمع، بحيث تكونُ كلُّ قوةٍ من قواه، وكلُّ عضوٍ من أعضائه، وكل ذرةٍ من ذرات صورته عاملاً عَمَلَ صاحبه، غيرَ متقيِّدٍ بوصفٍ وأثرٍ مخصوص، لارتفاع المغايرةِ والغيرية بين الجميع، بحيثُ يصيرُ كلُّه لسانًا ولسانُه كلّه، وكلّه عينًا وعينه كلّه، وكلّه سمعًا وسمعه كله، وكلّه يدًا ويده كله، فهو ينطقُ بما به يسمع وبالعكس، ويرى بما به ينطق ويسمع وبالعكس، ويبطشُ بما به ينطق ويرى ويسمع وبالعكس، فهو ينطقُ بكلِّ قواه وأعضائه وذرّاته بجميع الكلمات، ويرى بكلِّ قواه وذرّاته جميعَ المرئيات، ويسمعُ بجميع آلاته وذراته جميعَ المسموعات، ويقدرُ بكلّ ذرّةٍ من ذرّاته على جميع المقدورات، ويفعلُ بالجميع [جميع] المفعولات؛ بل وبكلِّ ذرةٍ من ذرّات الكائنات يفعلُ ويدركُ من غير تقيدٍ ببعض الأفعال أو الانفعالات، لتحقّقه بمظهرية أَحدية الجمع التي هي باطنُ كلِّ أبطنٍ وبطون، والمتحقّق بهذا المقام هو القائل:

أنــا للكــلِّ فــي الحقيقــة كــلُّ

يعرفُ هذا من فهم ما قلناه، وهذا الطورُ من المعرفة وإن كان ممّا لا سبيلَ إلى إدراكه ذوقًا ما دام العبدُ ملتبسًا بصورةِ الكائنات، ولم يتخلّصْ قلبُه من رقِّ قيود التقييدات، ولا ظهرتْ عدالتُه بزوال أحكام الانحرافات، إلاّ أنّه قد يجدُ صاحبُ القريحة والوقادة إلى إمكانِ ذلك سبيلاً واضحًا، وذلك عندما ينظرُ في قوّته الباطنة المسماة ببصيرة القلب، أو القوّة العاقلة، أوِ اللطيفة الروحانية، أو غير ذلك، فإنّه(١) يجدها مع كونها قوةً واحدة، فإنه تقوى على جميع ما تقوى عليه باقي المدركات، فيتحدّث الإنسانُ بها في نفسه، ثم يسمعُ حديثَ نفسه، ويرى بها في نفسه، ويقدرُ بها على ضبط نفسه، إن شاء على ما يشاء، وإرسالها فيما يشاء إذا شاء، ثم هذه القوة إذا اجتمعتْ عن تفرقةِ الظاهر إلى جمعيّته الباطن ـ ولو بالنوم ـ فإنها تزدادُ قوّتها بحيث يتمكّن من رؤية ما تشتهيه(٢)، وسماعِ ما تحدثه، ومخاطبة من يحضر بما تشاؤه من الكلمات، وترتيب ما تشاؤه من الصور والهيئات، وإذا كان هذا حالَ من قويت هذه القوة فيه باجتماعها إلى باطنها بالنوم، فما شأنك بمن تحقّق بفناء [العين في] العين؟ وإلى هذا التمثيل المذكور في مضاهاة [اتحاد] القوة والمدارك في فعلها وانفعالها بما هي عليه ـ أعني القوة العاقلة المسماة بعين البصيرة ـ من كونها تفعل بذاتها [لا بآلاتها] أفعال الجوارح.

---

(١) في الأصل: فإنها. والمثبت من اللطائف.

(٢) في اللطائف: رؤية ما تنشئه.

وما فيَّ عضوٌ خُصَّ من دونِ غيرهِ بتعيينِ وصفٍ مثلَ عينِ بصيرةِ[١]

يعني أنَّ حال أعضائي في كون كلٍّ واحدٍ منها يعملُ عملَ الكلِّ كحال قوة البصيرة في كونها لمّا كانت منزَّهةً عن التقيد بأحكام الجسم والجسمانيات لم يقتصرْ فعلُها وإدراكها على بعضِ الأعمال دون الباقي، فهكذ لما عمَّ ذلك التنزّه لكلّيتي حتى سرىٰ في جميع ذرّاتي، عادتْ إلى بساطتها الأولية، وإلى هيئتها الكلّية، فصارتْ [١٢٢/ب] مُتَّصفةً بعدم التقيد.

وبهذا يعلم أنَّه لما اختصّ [صاحبُ] هذا المقام الأَكمل الذي هو مظهرية أحدية الجمع لأنَّ كلَّ ما سواه من أعيان الكائنات، وإن كانت حضرةَ أحدية الجمع، هي باطنه أيضًا؛ لكونها هي باطنَ جميع العوالم، إلاّ أنَّ ما وصفناه من إعطاء كلِّ ذرةٍ من ذرّاته خواص المجموع، إنما يحصلُ للنفس التي لمّا نزلتْ من حضرة الجمع أو الحقيقة في مراتب التفرقة والخلقية إلى أقصاها الذي هو حكم هذه النشأة الدنيوية، عادتْ راجعةً في سيرها، عارجةً في طيرها[٢] عن جميع مراتبِ التفرقة، وعن رؤيتها إلى حضرة أحدية الجمع، وذلك بإلقائها هواها [الذي هو إحكام نشأتها الدنيوية، وقيودها الجزئية، فإنها إذا ألقت هواها] وآثارها ثم عينها واثنيّتها حتى صار الإنسان بمجموعِ سرِّه وروحه ونفسه وجميع صفاته وقواه وأعضائه متحقِّقًا بسيره إلى حضرة أحدية الجمع بأداءِ حقوقِ المقامات والتوجّه الوحداني، والمداومة على هذه المتابعة والملازمة قولاً وفعلاً وحالاً، بحيث لا يزيغُ بصرُهُ عن التطلّع إلى ما ينبغي أن يكونَ متطلّعًا إليه، ولا يطغى بالتطلّع إلى ما لا ينبغي له أن يكون مُتطلّعًا إليه، وهو ما سوى حضرة الجمع التي من شأنها حكم ما ذكرناه من الاشتمال، فحينئذ يظهرُ اشتمالُ كلِّ واحدٍ من صورته على خواصِّ الجميع.

وأمّا ما دامتِ النفسُ متلبّسة بأحكام بشريَّتها المقتضية للاشتغال بالغيرِ والغيرية، والتلبّس بمتعلقات الأجزاءِ والجزئية، لم يظهرْ حكمُ الاشتمال المذكور الموجب لظهورِ كلِّ ذرّةٍ بخواصِّ الجميعِ، والإشارةُ إلى أنّ حصول هذه الجمعية مشروطٌ بالفناء المذكور هو قوله:

هِيَ النَّفسُ إنْ ألقتْ هَواها تَضاعفَتْ قُـواهـا وأعطَـتْ فِعلَهـا كـلَّ ذرَّةِ

---

(١) البيت لابن الفارض، من تائيته الكبرى.

(٢) في اللطائف: في ظنها.

يعني: إن ألقتِ النفسُ هواها تضاعفتْ قواها، حتى بلغتْ في التأثير إلى ما ذكرنا، وإن لم تلقِ هواها كانت باقيةً على ما تقتضيه جرميّتها وجزئيتها وحجابيتها بأحكام بشريّتها، فافهم هذا لتعلمْ إشاراتِ القوم فيما يُذكر عنهم من الألفاظ التي لا يُفهمُ معناها إلاّ بتدبرِ ما ذكر، مثل قول القائل[١]:

أنــا أنــتَ بــلا شــكٍّ فسبحـانَـكَ سُبحـانـي

ومثل ما مرَّ في قوله:

تحقّقتُ أنّا في الحقيقة واحد

بل وتعرفُ سرَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] بحيث تصيرُ من أهل المشاهدة بأنَّ الأمر كما أخبر به سبحانه وتعالى. انتهى.

حاصل الكلام إنْ يممتْ بك مقاماتُ التوفيق الاختصاصي حصلتْ في توحيد الموحد نفسه بنفسه الذي هو توحيدُ خاصّة الخاصة، الذي يعبَّرُ عنه بالتوحيد الفرداني الحقيقي؛ لأنه عبارةٌ عن فناء الموحّد في التوحيد، والتوحيد في الموحّد، فبقي الموحّد موحدًا نفسه بنفسه الذي لا يصحُّ معه معقول، فكيف المحسوس؟ «كان الله ولا معه شيء»[٢].

وإن نقصتْ مقامات التوفيق الاختصاصي لك فبعض الحضرة الوجودية واللطائف الجودية. لكَ مرّ تفصيلُ حضرات الوجودية.

مطلب اللطيفة[٣]

واللطيفة: كلُّ إشارةٍ دقيقة المعنى، تلزمُ في الفهم، لا تسعُها عبارةٌ، وقد تُطلق بإزاء النفس الناطقة.

---

(١) البيت للحلاج، الديوان صفحة (٧٠).
(٢) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٤٦).
(٣) جاء في هامش الأصل: اللطيفة هي كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم ولا يسهل العبارة كعلوم الأذواق. وقد تطلق اللطيفة الإنسانية على حقيقة الإنسان، وهي القلب المسمّى بالنفس الناطقة عند الحكماء. انتهى.

واللطيفة الإنسانية: هي النفس الناطقة المسمّاة عندهم بالقلب، وهي في الحقيقة تنزلُ الروح إلى رتبة قريبة من النفس مناسبة لها بوجهٍ، ومناسبة للروح بوجهٍ، ويُسمّى الوجه الأول الصدر، والثاني الفؤاد. يا بني إن لم تكن حيًّا بمعرفة العلاّم **فلا حياة مع الجهل ولا مقام** لقوله تعالى: [١٢٣] ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا﴾ بالجهل ﴿فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] بالعلم. ولما فرغ عن مقامات التوفيق، شرع في بيان نتائجه فقال:

باب نتائج التوفيق

باب نتائج التوفيق في المعاملات الموقوفة على الظواهر أي نتائج التوفيق في معاملات الأنام الموقوفة على ظواهر الأحكام، **والناس فيها** ـ أي في معاملات الموقوفة على الظواهر أو في نتائج التوفيق ـ **على قسمين منهم من تحصل** نتائج التوفيق في المعاملات **له على الكمال، وهو القطب المشار إليه صاحب الوقت.**

قال الفرغانيُّ[1] قُدِّس سرُّه: صاحب الوقت هو صاحبُ الزمان.

صاحب الزمان: وهو مَنْ خرجَ عن حكم الزمان لتحقُّقه بجمعية البرزخية الأولى التي عرفتها، وعن تصرّف ماضيه ومستقبله فيه، وفي كلِّ ما يبديه، وصار ظرفُ أحواله وأفعاله، وظاهرُهُ وباطنه، وكلُّه وما يظهر منه عينَ الحال الدائم الذي عرفت أنَّ لحظةً منه كالدُّهور من الزمان المتعارف، وكذا الدُّهور منه كلمحةٍ من هذا الزمان الظاهر الغالب عليه حكم الماضي والمستقبل، وهذا وإن كان ممّا يُستعصى فهمه من جهة النظر العقلي، لكونه من أطوارِ أهل الشهود الصريح؛ لكن يُمكنِ أن يتوصَّلَ إلى تفهيمه لصاحب النظر الصحيح من جهة تدبُّره لطبائع الموجودات زمانًا كان أو غيره، فإنه يجدُ الأمرَ فيها كما ذكر في الزمان، فإنّه إنَّما كانت لحظة منه كالدهور، والدُّهور منه كلحظةٍ باعتبار طبيعته وحقيقته كما هو الحالُ عليه في جميع الحقائق، فإنَّ الأُلوفَ من الأجسام حيوانيةً كانت أو غيرها، وكذا أعداد الناس وغيرهم ليس هو من جهة الطبيعة؛ لأنَّهم من جهة طبيعتهم القابلة لكونها ماهيةً معرَّاةً عن المُشخصات، ولكونها مقارنةً لها هي القابلية من هذه الحيثية للوحدة والكثرة، والزوجية والفردية، والموجودية والمعدومية، ولكلِّ صفةٍ ومقابلتها، فمن فهم هذا علم أن الواصلَ إلى حضرة الجمع والوجود المتحقّق بشؤون الواحدية لا بدَّ وأن يشاهدَ حالَ الزمان كالدُّهور، فالدهور منه كاللحظة.

ثم إنَّ صاحبَ الزمان لتحقُّقه بما ذكرنا يتمكَّنُ من طيِّ الزمانِ ونشره، وبسطِ المكان وجمعه، فإنَّكَ كما تتمكَّنُ من ذلك في قوّتك الوهمية، فإن هذا المتحقَّقَ بالحقِّ يتمكَّنُ من

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٤٩.

ذلك حقيقةً لا وهمًا، فيتلو علوم العالمين جميعها بلفظةٍ واحدةٍ مشتملةٍ على جميع المعاني والألفاظ الكائنة من المبدأ إلى المنتهى، ويُعرضُ على عينه جميعُ العالمين من أعيانِ الجواهر والأعراض التي كانت من مبدأ الوجود والإيجاد، وتكون إلى منتهاه، كلُّ ذلك بلحظةٍ واحدة، وقد عرفت أنَّها من حيث حقيقتها مشتملةٌ على جميع الأزمنة والأوقات، فلهذا من تحقَّق بمظهريتها من حيث هي شأنٌ من شؤون الواحدية، صار لا محالةَ مُستعليًا على الزمان والمكان، وحاكمًا عليهما ومتصرّفًا فيهما، كما أخبر عن مقامه بقوله[١]:

وأتلـو علـومَ العـالميـن بلفظـةٍ وأَجْلُـو علـيَّ العَـالميـن بلحظـةِ

فيلحظُ بعينه جميعَ الآثار والصفات والنعوت الأصلية والعارضية، وكذا الكمالات الحاصلة لتلك الآثار والمتعلّقة بها، ويلحظُ أيضًا الحالَ المعنوي الذي يحصلُ ذلك اللحظ فيه، وهو باطنُ الزمان الذي هو حقيقته المجلية. [١٢٣/ب] في صورها التي إنّما تزيد عليها بتعيناتها أناتٍ وساعات وأيام وشهور وسنين وأدوار وأكوار ودهور، والعينُ في الكلِّ واحدة هي الطبيعة الزمانية، فذلك هو المُسمّى بالآن الدائم، والوقتِ والحالِ الدائم المضاف إلى الحضرة العندية المشار إليها بقوله عليه السلام: «ليس عند ربِّك صباحٌ ولا مساء»[٢].

قيل لأبي يزيد: كيف أَصبحت؟ فقال: لا صباحَ ولا مساء، إنَّما الصباحُ والمساء يتقيَّدُ بالصِّفة، وأنا لا صفةَ لي.

فصاحب الزمان إن شاءَ ظهرَ في زمانٍ أقلّ من لمحةٍ، فسمع جميعَ أصوات الداعين كلِّهم وفهمها كلَّها، وعرف مفهومَ سائر اللغات التي كلُّها بالنسبة إليه على السويّة، لأنّه مظهرُها من حيث تعيناتها في الحقيقة البرزخية التي عرفتها، وإن شاءَ طوّلَ الزمانَ لأجل ما ذكرنا، فظهر له طويلاً، ما كان بالنسبة إلى غيره قصيرًا، هذا كلُّه من خواصِّ صاحب الزمان الحاكمِ على الحال والزمان، المتصرِف فيه لتحقّقه بمظهرية باطن الزمان وأصله.

وهكذا فلنفهم أنَّ المتحقّق بباطن الأشياء هو المتصرِّفُ فيها، يعرفُ ذلك من بطنتْ كثرتُهُ، فظهرت وحدته، وإليه الإشارة بقوله[٣]:

---

(١) البيت لابن الفارض من تائيته الكبرى.

(٢) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (٣١٨).

(٣) البيتان في ديوان عبد الغني النابلسي. وقد تقدّما صفحة (٢٨٠).

مظـاهـرُ الحـقِّ لا تعـدُّ والحـقُّ فيهـا فـلا يُحَـدُّ
إن أَبطـنَ العبـدُ فهـو حـقٌّ أو ظَهَـرَ الحـقُّ فهـو عبـدُ

وذلك لأنَّه باعتبار بطونه هو عين شؤون الحقِّ التي لا تزيد عليه بالوجود، وإن الحق باعتبار ظهوره ليس سوى تجلّيه في أعيان الكائنات، فافهم هذا تفزْ بالمعرفة الكمالية. انتهى.

ومنهم ـ أي من الناس ـ **من ينتهي به** ـ أي بالتوفيق ـ **إلى حيث قدره الله العليم الحكيم فالتوفيق** ـ **يا بُني، إذا صحَّ له** ـ **وتصحيحه** أي تصحيح التوفيق.

والصحيحُ[1] هو: في العبادات والمعاملات ما استُجمعتْ أركانُهُ وشرائطُهُ بحيث يكون معتبرًا في حقِّ الحكم على حسب ما استعملُ في الحسيَّات.

والصحيح في الحيوانات: ما اعتدلتْ طبيعتُهُ، واستكملت قوته.

والصحيح من الأفعال: ما سلمتْ أَصوله من حروف العلّة، وإن وجد الهمزةُ والتضعيف أو أحدهما. والسالم ما سلم أصوله منهما أيضًا.

والصحيح في البيع: ما يكون مَشروعًا بأصله ووصفه، وهو المراد بالصحيح عند الإطلاق.

والصحَة إذا أُطلقت يراد بها الصحَةُ الشرعية.

والحاصل تصحيح التوفيق إنما يكون **بتحصيل العلم** أي العلم الرَّسمي والذوق، كما سيجيء، **فإذا حصل العلمُ له** أي للموفق **وصحّ توفيقه** أي توفيق الموفق **أنتج** ـ أي: حصول العلم وصحة التوفيق ـ

مطلب الإنابة

الإنابة: مفعول أنتج، والإنابةُ الرُّجوع إلى الحقِّ بالوفاء بعهد التوبة، وقد تُطلق على توجّه النفس إلى جناب القلب لتتنوَّرَ بنوره، وتسكن إليه عند حضوره، وقد تُطلق على الانجذابِ إلى الجناب الإلهي بقوّة الحب.

---

(١) مادة (الصحيح) من الكليات ٣/ ١١٣.

وقال الفرغاني[1]: الإنابةُ الرُّجوع إلى الله:

إنابةُ العامة: الرجوع من مُخالفة الأمر إلى مُوافقته، فلا يجدُكَ حيث نهاك، ولا يفقدُكَ حيث أَمَرَكَ.

إنابة الخاصة: الرُّجوع من مخالفة الإرادة إلى موافقتها، بحيث لا يختلجُ في قلبك إرادةُ شيءٍ لعلمك بأنه لا يقعُ إلاّ ما أراد الله وقوعَهُ. وهذا أَحدُ الوجوه التي في قول أبي يزيد: أَنَا المُراد، وأنت المريد. إذ لا مُريد سواه، فالكلُّ مرادٌ له تعالى وتقدس، فإنّه ما شاءَ الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

واعلم أنَّ المُتحقّق بهذه الإنابة [١٢٤] هو صاحبُ مقام الرضا الذي ذكر في باب المقامات.

إنابة خاصة الخاصة: ألاّ يرى معه سواه.

إنابة خلاصة خاصّة الخاصة: [ألاّ ترى فيما يقال إنه سواه إنه شيء سوى مراتب تجلياته.

إنابة صفاء خلاصة خاصة الخاصة]: تمكنّك عند إنابتك إليه، بحيث لا تنقهرُ تحت سلطنة التجلّي عن رؤية المجلي باستهلاكك في نور المتجلي لئلاَّ تستهلك أحكام المراتب، فيفوتك الخيرُ الكثير الذي هو معرفةُ الحكمة في أحكام موقع تلك التجلّيات التي هي تجلّيات، والقيام بحقوقها.

والإنابة منتجة التوبة، والتوبة تستعملُ في الرُّجوع عن المعاصي، وعن الفضول القولية والفعلية المباحة، وعن رؤية فعلِ الغير وحوله وقوّته، وعن الفتور في العزم، وعن التوجّه إلى ما سوى الله تعالى.

وقال الفرغاني[2] قدس سره: [التوبة: هي الرُّجوع إلى الله تعالى].

قالوا: التوبة مستجمعةٌ لأمورٍ ثلاثة وهي: الندم على الذنب، وتركُهُ في الحال، والعزمُ على تركه في المآل.

وقالوا أيضًا: التوبةُ عبارة عن تألُمِ النفسِ على ما ارتكبتْ من الرذائل، مع جزمٍ على تركها، وتداركِ الفائت بحسب الطاقة.

---

(١) لطائف الأعلام: ١/ ٢٤٨.

(٢) لطائف الإعلام ١/ ٣٥٢.

وفي «الفتوحات»[١]: المشترطُ تركُ العزم على العود إلى الذنب، لا العزم على الترك.

ومقصوده بذلك: أنَّه لو كان التائبُ ممّن قد سبق في علم الله عودُه إلى الذنب، لكان إذا عادَ [إلى الذنب] ذا ذنبين، أحدُهما: الاقترافُ للذنب، وثانيهما: النقضُ للعهد الذي هو عزمُه على الترك، بخلاف من لم يعزمْ على الترك، فإنه إذا عادَ كان ذا ذنبٍ واحدٍ، وذلك ظاهرٌ، لأن العزمَ على التركِ فيه دعوى العصمة، وليس تركُ العزم كذلك، ولأنَّ تركَ العزم أمرٌ يُدركه العبد من نفسه، فصحَّ أن يكونَ عقدًا بينه وبين ربِّه. وأما كونه لا يعودُ فغيبٌ لا يطلّعُ عليه إلاّ علامُ الغيوب سبحانه.

وسواءٌ كان الندمُ والتَّركُ داخلين في حقيقة التوحيد[٢] أو شرطين لها، فإنَّما حقيقتها الرجوع كما ذُكر.

والرُّجوع على مراتب: رجوع من المخالفة إلى الموافقة، ومن الطَّبعِ إلى الشرع، ومن الظاهرِ إلى الباطن، ومن الخلقِ إلى الحقِّ، بحيث يتوبُ العبدُ عن كلِّ ما سوى الله، بحيث لا يبقى في قلبه ميلٌ إلى غيرِ ربّه تعالى وتقدس. وهذا هو الذي يعبدُ اللهَ [لله]، لا لرغبةٍ في مثوبةٍ، أو رهبةٍ من عقوبة، ثم يتوبُ بعد ذلك من علّة التوبة ـ أي من رؤيته بأنَّ التوبةَ ممّا سوى الله ـ إنّما حصلتْ له من نفسه، بل إنّما هي فضلُ ربّه.

ثم يتوب من رؤيته بأن التوبة من تلك العلّة[٣]، بحيث لا يرى أنّه رأى ذلك بنفسه؛ بل إنّما رآه بربّه.

التوبة من التوبة: يُشيرون به إلى ما قاله رُوَيْم[٤] حين سُئل عن التوبة فقال: تتوب من التوبة. وهذا الكلامُ يحتملُ وجوهًا.

منها: أنَّه لمّا كان العبدُ قد يتوبُ من الذنب، ثم يرجعُ إليه، ثم يتوبُ [منه] بعد ذلك، صار معنى التوبة من التوبة: هو أن يتوبَ من أن يرجعَ إلى ذنبٍ يجبُ عليه أن يتوبَ منه

---

(١) انظر الفتوحات المكية ٢/ ١٣٩ وما بعدها.

(٢) في اللطائف: حقيقة التوبة.

(٣) كذا، وفي اللطائف ١/ ٣٥٣: ثم يتوب من رؤية توبته من تلك العلّة.

(٤) رويم بن أحمد ين يزيد أبو محمد من أهل بغداد، من جلّة مشايخهم كان فقيهًا على مذهب داود الظاهري كان مقرئًا. مات سنة ٣٠٠هـ.

ومنها: أنَّهم يعنون بالتوبة[من التوبة، أي] من ذكرِ الجفاء الذي يصحبُ التوبة، لأنَّ ذكرَ الجفاء في وقتِ الصفاءِ جفاءٌ أيضًا.

ومنها: أنَّ العبدَ متى رأى لنفسه قدرًا بتوبته، فقد يُداخله العُجب الذي هو في الحقيقة ذنبٌ، فوجب عليه أن يتوبَ من مثلِ هذه التوبة التي دعته إلى الإعجاب بنفسه.

ومنها: لمّا كان مفهومُ التوبة في المشهور إنّما هو الإقلاعُ عن الذنب في الحال، مع العزمِ على تركه في زمن الاستقبال، وكان ذلك سوءَ أَدبٍ عند أهل الحقيقة من جهةِ أنَّ العبدَ قد يكون ممّن سبق [١٢٤/ب] له في علم الله بأنَّه سيعود إلى الذنبِ، فيصيرُ بالعزمِ متحكّمًا على الله تعالى لا متذلّلاً لحكمه، ثم يصير مع ما هو عليه من سوء الأدب ممّن إذا عادَ تضاعف ذنبُه: أمّا أولاً فلسوء أدبه، وأمّا ثانيًا فلنقض عهده مع ربّه. فلهذا كانت التوبةُ عند أهل التحقيق: إنّما هي عن تركِ العزم على العود، لا أنّها العزمُ على الترك. ومن هذا يعلمُ أنَّ التوبةَ من هذه التوبة واجبةٌ عند مَنْ فهمَ هذا. والفرقُ بين هذين المعنيين: هو أنَّ صاحبَ العزمِ قد ادّعى [لنفسه] قوةَ الثبات على ضبطها عن العودِ إلى الذنب في المستقبل، وأمّا تاركُ العزم فما ادَّعى شيئًا؛ بل يكون كما أنَّه غير[1] متلبّسٍ بالذنب في الحال، فكذا لا يجدُ من نفسه عزمًا على التلبّس به في زمنِ الاستقبال.

ومنها: ما يفهم من معنى قوله: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟ ﴾ [التوبة: ١١٨] من أنَّه لله، لو لم يتب على العبد لما صحَّتِ التوبةُ [منه]، فكانتِ التوبة من التوبة بهذا المعنى. أي من رؤية استقلالِ العبدِ بتوبته، فوجبَ على التائب التوبةُ من دعوى التوبة لنفسه. وهذا حكمٌ سارٍ في جميع أفعال العبد. قال تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال: ١٧] فما فَعَلَ مَنْ فعلَ سواءً كان فعلُه توبةً أو غير ذلك، إنَّما الله الذي فعلَ، فمن كان مشهده هذا لم يصحَّ [عنده] أن ينسبَ التوبةَ إلى نفسه، لأنَّه يرى بأنَّ اللهَ هو التائب عليه، فلمّا عادَ الحقُّ على عبده ظهور صورة ذلك العود في العبد برجوعه إلى ربّه. ومن فهم هذا المعنى حكمَ بسريانه في جميع الأفعال لقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ أي بذاتك ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ إذ ليس لغير الله شيء[2] بدونه.

---

(١) في اللطائف: يكون كأنه غير.

(٢) في اللطائف: ليس لغير الله استقلال بدونه.

ومنها: أنَّ الأمرَ لمّا تغرب عند المحجوبين عن وطنه بما ادَّعوه من الفعل لأنفسهم، قيل: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣١] وقيل لهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فقوله لهم: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ ارجعوا، فانظروا من نسبتم إليه هذا الفعل منكم لترون أنّما هو الله لا أنتم، فهو الفاعلُ بكم فيكم ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣] فتوبوا من رؤيتكم أنَّ لكم استقلالاً بفعلٍ، لتتوبوا منه، فكان أحدُ الوجوه الذي تُحمل عليه التوبةُ من التوبة هو هذا المعنى.

ومنها: أنَّه لمّا كان الأَصلُ لا يقتضي رجوع العبد إلى من لم يفارقه؛ لأنه معه، فكيف يرجعُ إليه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥] لم يصحَّ عند من انكشفَ عن بصيرته عينُ الحجاب، فلم يكن من أهلِ البصائر المكفوفة عن رؤية هذه المعية، والأقربُ أن تكونَ توبتُهُ بمعنى الرجوع إلى من لم تزل معه غير مفارقٍ له، فلهذا يتوب من هذه التوبة التي هي اعتقادُ أنَّ الحقَّ لم يكن معه ليرجع إليه، إذ لا يصرفُ العبد معناه إلى معنًى إلاّ والحقُّ في الصرف والصارف والمصروف.

قال ابن أيوب[1]: [إن نادى] فهو المُنادى، إذ لا يُنادى إلاّ من يسمع، وهو سمعُك، فلا تسمعُ إلاّ به، فما فقدته قبل ندائه إياك لترجع إليه، لأنّه هو القائل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ قبل النداء لكم، والإجابة منكم، ومعهما وبعدهما.

وإذا فهمتَ هذه المعاني المذكورة في معنى التوبة من التوبة باختلافِ الوجوه التي قررناها علمتَ معنى قولهم: إنَّ التوبةَ واجبةٌ على جميع المؤمنين، لأن قوله: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] محمولٌ [١٢٥] على ظاهرٍ من غير حاجةٍ إلى ما يُقال من كون المُراد بقوله: ﴿أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] بعض المؤمنين لاكلهم.

وفهمت معنى قول الشيخ رحمة الله عليه[2]:

تابَ من الذَّنبِ أُناسٌ وما ... تابَ من التَّوبة إلاّ أنا

يعني: أنَّ العوامَ من الناس إنَّما يتوبون من الذنب، وأمّا أنا فإنَّما أَتوب من التوبة التي هي بمعنى رؤية الاستقلال بها، أو بمعنى رجوعٍ عن الله إليه، وغير ذلك ممّا مرّ.

---

(١) في اللطائف: أبو أيوب.

(٢) البيت لابن عربي في الفتوحات.

وعلى هذا أيضًا يُحمل معنى قوله:

مـا فـازَ بـالتَّـوبـةِ إلاّ الـذي قـد تـابَ منهـا والـوَرَى نُـوّمُ
فمَـنْ يَتُـبْ أدركَ مطلـوبَـهُ مِـنْ تـوبـةِ النَّـاسِ ولا يعلـمُ

وأيضًا قد عرفت فيما مرَّ أنَّ منهم من يُطلق التوبة إلى الله، ثم عرفتَ أنَّ ذلك إمّا بمعنى الرجوع من المخالفة إلى الموافقة، أو غير ذلك. فقوله:

(تـابَ مـن الـذنـب أنـاس ومـا تـاب مـن التـوبـة إلا أنـا)

هو أنَّ الأُناس الذين تابوا بهذا المعنى، وهو عبارةٌ عن كونهم رجعوا عن فعلهم للمعاصي والمخالفات، فقد تبتُ أنا عن هذه التوبة بهذا المعنى، لأنّي لستُ ممّن يفعلُ الذنوب ثم يتوبُ عنها.

قال عليٌّ كرّم الله وجهه:

تـوبُ الـورى واجـبٌ عليهـم وتـركهـمُ للـذُّنـوبِ أوجـب

قال الشيخ قَدَّسَ اللهُ سرَّه: يقول: (تاب من الذنب أناس) وهو رجوعهم عمّا يفعلونه من المعاصي، وأمّا أنا فتبتُ عن هذه التوبة حيث أنَّ توبتي إنّما هي بالمعنى، أي تركتُ فعلَ ما أستطيعُ إتيانه من الخطيئة من غيرِ أن يكونَ ذلك منّي بعد اقترافها، كما هو الحال في الناس الذين تابوا بهذا المعنى وقد فُهم المعنيان، وهما توبتان: التي أحدُهما واجبةٌ، والأخرى أَوجب.

ومن إشارتهم في معنى التوبة [من التوبة] أي من الاشتغالِ بما تضمنه التوبة من ندمٍ على ذنبٍ مضى، أو تركِ ما عساه يكون من ذنبٍ في المستقبل، فإن الصُّوفيَّ كما قالوا: (ابنُ الوقتِ) إذ لا همَّة له بما مضى من وقته أو تأتّيه لكونه بكلّيته مشغولاً [بما يُطالبه الوقت الذي هو فيه اشتغالاً] لا يبقى له متسع لرجاء البقاء في المستقبل، أو للخوف من الماضي؛ بل الحال عنده كما قال:

أَمْـسُ مَضَـى ولـن يَعـودَ مـا مضـى والغـدُ لا يُعـرفُ مـا فيـه القضـا[١]

---

(١) البيت في الأصل: ولم يعد والغد لا يعرف ما فيه من القضا. والمثبت من اللطائف. وسيأتيان.

فزيّنِ الوقتَ بأسبابِ الرضا فإنَّما وقتُكَ سيفٌ منتضا[1]

توبة التحقيق: هي ما فهم المحققون من التوبة، وذلك هو أنَّه لمّا وردَ الأمرُ منه تعالى [بالتوبة] مع ما فهمتَ من معرفة التوبة من التوبة من كونه الرّجوع إلى الله ممّا لا يصحُّ مُطلقًا، لكون الرُّجوع يُنبي عن المفارقة، وهو تعالى كما أخبر عن نفسه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] في حالة الطاعة والمعصية وغيرهما، ثم إنّه مع هذا قد أَمَرَ عبدَه بالرُّجوع إليه، فقال تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣١] صارت التوبةُ عند المحقّق إنّما هي بمعنى الرجوع من مقتضى اسمٍ إلى مقتضى اسمٍ آخر[2]، فيرجعُ العبدُ من مقتضى الا[سم] المنتقم إلى مُقتضى الاسم الغفار، لأنه لا تصحُّ التوبةُ بمقتضى الرُّجوع مطلقًا، لاستحالة قيام العبدِ بدون ربِّه في حالةٍ ليرجع إليه أخرى، ثم كان تركُ التوبة ممّا لا يجوز، لأن تركها مخالفةٌ وعصيان، صارتْ توبة التحقق التي يتّصف بها المحققون هي أن يجمع بين امتثالِ الأمرِ بالرُّجوع مع معرفة المُراد من الرجوع، وحينئذ يكونُ هذا الممتثلُ ممّن قد تابَ من التوبة التي قد فهمها أهلُ الحجاب بجميع الأنحاء التي مرّ ذكرها.

توبة الكُمّل من عباد الله: هي الرُّجوع إلى الحقِّ في كلِّ نَفَسٍ بصفة الافتقار، ليأخذَ من فيضه سبحانه ما يحفظُ عليه بقاءَه. ويمدّ به من دونه، وهذه التوبةُ غيرُ مختصّة بالبشريين، بل وغيرِهم من جميع عباد الله الرّوحانيين، فإنَّ العقل [١٢٥/ب] الأوّل هو أوّلُ موصوفٍ بهذه التوبة.

توبة الانتهاء، ويقال توبة المنتهى: وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨] ومعناه الانتهاء في السيرِ إلى حضرة أحدية الجمعِ التي تُسمّى بحقيقة الحقائق، وبالحقيقة المحمدية وهي حقيقة البرزخية السوائية بين الأحدية والواحدية، ولهذا يعبّرُ عنها بالتوبة الخاصة بمحمدٍ ﷺ، وتسمى بالتّوبة المحمدية، فمن انتهى إليها في رجوعِهِ عن أحكام الأسماء، بحيث لم يتقيّدْ بمقتضى اسمٍ عن مقتضى اسمٍ آخر، فقد تابَ بالتوبة المعبر عنها بتوبة الانتهاء [لتحققه بنهاية الانتهاء] إلى حضرة أَحديةِ الجمع التي هي حقيقة البرزخية

---

(١) البيتان للشيخ ابن عربي، نفح الطيب ٢/ ١٧٤. وسيأتيان منسوبان للسلمي (٣/ ٢٠٥، ٤٨٩).

(٢) جاء في هامش الأصل: بل من مقتضى بعض الأسماء إلى مقتضى مجمع الأسماء، الذي هو الاسم (الله) ولذلك قال: ﴿توبوا إلى الله﴾ ليتعلّقوا بالأسماء كلها.

الكبرى، فعلى هذا المعنى تصيرُ الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] أي ارجعوا جميعًا، كلٌّ عمّا تقيّد به من مقتضى مستنده إلى الاسم الخاص الذي هو ربُّه، وإليه يستندُ إلى الله الذي هو الاسم الجامع، وظاهره حضرة أحدية الجمع، ليحصل لكم التحقُّقُ بنهاية السير إلى البرزخية العظمى، التي ليس لوارثها وراء، المشار إلى ذلك بقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

التوبة المحمدية: هي ما عرفت من كونها عبارةً عن الرُّجوع من التقيّد بمقتضى اسمٍ خاصٍّ دون غيره إلى التحققِ بالانتهاء إلى حضرة أحدية الجمع.

التوبة الخاصة بمحمد ﷺ: هي التوبة المحمدية كما عرفت، وإنما كانتْ خاصَّةً به عليه السلام من جهة أنّه لمّا كان التحققُ بحضرة أحدية الجمع هو نهاية كلِّ الكمالات، إذ ليس وراء هذه الحضرةِ سوى الغيب المطلق، وكان تساوي الكمالين من كلِّ الوجوه محالاً، وإلاّ بطلت الإثنينية لزم أن يكون لهذه الحضرة مظهرٌ واحد لا يُمكن يساويه في مظهريته لها أحدٌ غيره، وأيضًا فإنّ هذه الحضرةَ لمّا كانت هي كلُّ شيءٍ، لكونها أحديةَ جمعٍ لا يعقل خروج شيءٍ عنها، لم يصحَّ أن يكون لها مظهران، وإلاّ لكان أحدُهما متميّزًا عن الآخر، فلا يكونُ واحدٌ منهما كلَّ شيء، وإنما يُعرف أنّه عليه السلام ذلك الواحد من كان من خواصِّ أهل الله الذين شاهدوا أنَّ الأمر كذلك عيانًا، فشهدوا به إيقانًا، أو كان من عوامِّ أهلِ الإسلام الذين انقادوا لاعتقادِ ذلك تسليمًا وإيمانًا.

التوبة من الزهد: عنوا بذلك ألاّ ترى ما زهدت فيه شيئًا نفيسًا، لأنك تكون حينئذ قد استعظمتَ الدنيا، والمستعظمُ لها هو حقيرٌ عند الله، فإنّه لا محالة يجب عليه أن يتوبَ من ذلك، فكانتِ التوبة من الزُّهد بهذا المعنى هي التوبة من رؤية زهدك، ورؤية ما زهدتَ فيه من رؤيتك نفسك زاهدًا ومستعظمًا لذلك، كما فهمت هذه المعاني فيما مرَّ في التوبةِ من التوبة[1]، ومن هذا يُفهم معنى قولهم: الزهدُ هو الزُّهدُ في الزهد.

التوبة من التوكّل: قد عرفت معناه من كونه لا ينبغي للعبد أن يرى لنفسهِ توكلاً، أو يرى بأنَّ له مُلْكًا قد جعل الحقُّ فيه وكيلاً.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٤٥٥).

التوبة من الطاعة: هذا معنى ما مرَّ في جميع ما يجدُهُ الإنسان[١] من نفسه طاعةً يعتدُّ بها، سواءً كانت توبةً أو إنابة أو توكلاً أو تفويضًا أو غير ذلك، فإنَّ من رأى لنفسه حظًّا في شيءٍ من ذلك، واعتجابًا به، واستطاعةً [له] فقد أَحبطَ عمله، فإنْ فهمَ هذا فهمَ إشارةَ الشَّيخِ[٢]:

تـابَ مـن الـذَّنـبِ أُنـاسٌ ومـا تـابَ مـن الطَّـاعـة إلاّ أنـا

[١٢٦] التوبة من الطاعة بمقتضى الطريقة: معناه: أنَّ العبدَ ينبغي له أن يتوبَ من رؤية النفس متحلّية بشيءٍ[٣] من الطاعة، أو بأن يجعلَ قيامَها بوظائف العبادات غرضًا لعوضٍ يتوقَّعه في الآخرة من أنواعِ المثوبات.

التوبة من الطاعة بمقتضى الحقيقة: هو ما عرفته من رجوع الأمر كلِّه إلى الله المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] فقد وجب على العبدِ من حيث الطريقة والحقيقة معًا أن يتوبَ من إضافةِ الطاعات ونوافلِ الخيرات إلى نفسه؛ بل إنما يجب عليه أن [يرى] الكلَّ من فضل ربِّه، كما ذُكر في أدب التقوى. انتهى.

مطلب الحزن

والتوبة منتجة الحزن

الحزن: عبارة عمَّا يحصلُ لوقوع مكروهٍ، أو افتراق محبوبٍ في الماضي.

وقيل: الحزنُ إحساسٌ يتألَّمُ الباطنُ عند اليقظة عن الغفلة، وقد يظهرُ عن ملاحظةِ التقصير في الطاعة، أو أنّ تضييعَ الوقت بالمعصية، وعن فقدان الملكات الفاضلة، والفضائل الحميدة، وعن الأصحاب بالصفات عند مشاهدة أنوار الذات، وعن فقدان الحضورِ والسرور، وعن فقدان التمكّن عند حدوث التلون، ولهذا قيل: لا يوجد الحزنُ إلاّ عند أوائل الفرْقِ بعد الجمع قبل التمكّن بها.

وقال الفرغاني[٤]: الحزنُ وجعُ القلب لفائتٍ، أو تأسُّفه على ممتنعٍ، وهو في هذا الطريق

---

(١) في اللطائف: ما يعده الإنسان.

(٢) تقدّم البيت صفحة (٤٥٨).

(٣) في اللطائف: بتحليه بشيء.

(٤) لطائف الإعلام ١/ ٤١٠.

تأسُّفٌ على ما يفوت العبد من الكمالات وأسبابها ومهيآتها[١]، ويتضمَّنُ ذلك أمورًا خمسة هي: الحزن، والخوف، والإشفاق، والخشوع، والإخبات.

فالإشفاق[٢]: في اصطلاح الطائفة: دوامُ الحذرِ مقرونًا بالترحّم؛ وأمّا في العرف هو الخوف.

إشفاق العامة: على أنفسهم أن تميلَ [بهم] إلى المعاصي وترك الطاعات، أو أن يدخلَها عُجبٌ عند امتثالها بما تُؤمر به من الطاعات، وإقلاعها عمّا ينتهى عنه من المخالفات.

إشفاق المريدين: خوفًا على وقته من تفرّق قلبه عن الحضورِ مع ربّه، وليس في مقام الخصوص إشفاق. قال الله تعالى: ﴿أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ ٱلْآمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١] وقال: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢].

الخشوع[٣]: في اصطلاحهم عبارةٌ عن خمود النفس، أو خمود الطباع المتعاظم، أو مفزع. هكذا ذكر شيخُ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري.

والمُراد بخمودِ النَّفس: موتُها، وخمدِ الطباع: سكوتها[٤]. والمُراد بالطباع هنا: قوى النَّفس. والمُتعاظمُ من له عظمةٌ [ومهابة] في القلوب. والمفزع: من له سطوةٌ تُخشى ونقمةٌ تُتقى.

خشوع العامة: رهبةٌ من الوعيد، وخوفٌ من التهديد.

خشوع الخاصة: لدواعي الحقيقة، أي: حفظ الحرمة مع الحقّ، وتجريد القصد له وحده من دون الخلق.

والإخبات[٥]: هو السُّكون إلى الله تعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [هود: ٢٣] أي اسكنوا إليه.

---

(١) في اللطائف: وما هيّاتها.
(٢) لطائف الإعلام: ١/ ٢٠٢.
(٣) لطائف الإعلام: ١/ ٤٤٣.
(٤) في اللطائف: سكونها.
(٥) لطائف الإعلام: ١/ ١٨٠.

إخبات العوام: الخلاص من الالتفات إلى المخالفات[١]، لسكون النفسِ تحت ما يقتضيه أمرُ الحقِّ تعالى.

إخبات المتوسّطين: الخلاص من تردّد الخواطر بين الإقبال عليه والإدبار عنه، والدوام على الحضورِ والخدمة.

إخبات الخواص: أن يكون الإنسانُ ممَن يَستوي عنده المدحُ والذم مع لائمته لنفسه، وعماه عن نقصان الخلقِ عن درجته، لإقامته على دوامِ العذل لنفسه والعدلِ لغيره[٢].

إخبات القابلين: فوق ما ذكرنا، لأنه إخباتُ منِ انقطعَ عن نفسه فضلاً عن باقي الخلق، لاستغراقه في حضرة الحقِّ.

وحزن العامة: لأجل تفريطهم في القيام [١٢٦/ب] بما يجب عليهم من وظائف الخدمة.

حزن المُريدين: يعني بهم ههنا المتوسّطين بين العوام والخواص، وحزنُهم من جهة ما قد يعرضُ لقلوبهم من التفرقةِ حرصًا على حُصول الجمعية على الحقِّ.

حزن الخاصّة: على غيرهم، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى حكايةً عن يعقوب عليه السلام: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٣] وإنّما لم يكن للخاصَّةِ حزنٌ على أنفسهم، لأنَّ الحزنَ تفرقةٌ وفقدان، وهم أهلُ جمعيةٍ ووجدان، ولهذا جاء في الحديث: «أنَّ كلَّ ما سوى المصطفى يُنادي يوم القيامة: نفسي نفسي، وهو ﷺ يقول: أمتي أمتي»[٣]. انتهى.

مطلب الخوف

والحزن ينتج الخوف

الخوف: هو الوجل على فوتِ المرغوب الذي هو فيه من الحال والمقام، وقد يُستعمل في الاحتياط عن عدم الوصولِ إلى المرغوب، مثل خوف الموت قبل التوبة، وخوف العقوبة بتصديقِ الوعيد، وذكر الجناية، وخوف زوال الحضور أو اللذّة، وخوف النقص، وفقدان

---

(١) في اللطائف: إلى المخلوقات.

(٢) في اللطائف: والعذر لغيره.

(٣) من حديث طويل رواه البخاري (٣٣٤٠، ٣٣٦١) في الأنبياء، ومسلم (١٩٤) في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة، والترمذي (٢٤٣٤).

الكمال، وخوف لذّة الأنُس، وخوف فتورِ العزم، وقصورِ الهمّة، وخوف زوال الشوق والوجد.

وفي مقابل الخوف الرجاء، وهما عندهم للخواص والعوام. ثم يصيرُ الخوف هيبةً لأخصِّ الخواص مثل: هيبةُ الإجلال بتجلّي العظمة، وهيبةٌ تمنع المشاهدَ من الانبساط، وهيبةُ القهر عند مبادي تجلّي الذات، ثم ينمحقُ الهائب والهيبة عند الفناء المحض.

وقال الفرغاني[١]: الخوف ما يُحذر من المكروه في المستقبل، والخائفون من الله سبحانه منهم من يبلغُ به الخوفُ إلى حدِّ الانخلاعِ عن طمأنينته للأمن خوفًا من العقوبة، أو من المكر، أو من الهيبة.

خوف العامة: من العقوبة تصديقًا للوعيد.

خوف أرباب المراقبة: من المكرِ في حرمان الأنفاس.

خوف الخاصة: إجلالٌ وهيبة، إذ ليس في مقام الخصوص وحشةُ الخوف، كما قيل[٢]:

كأنَّما الطَّيرُ منهم فوقَ أرؤسِهِم ... لا خوفَ حُزنٍ ولكنْ خوفَ إجلالِ

فالهيبة والإجلال: هو أَقصى درجةٍ يُشار إليها في غاية الخوف، كما قال عليه السلام: «أنا أتقاكم لله، وأشدُّكم منه خوفًا»[٣] فإنَّ الخوفَ من الإعراض إنّما يكون على قدر الإقبال، وحيث ما كان الإقبالُ أتمَّ كان الخوفُ من الإعراض أشدّ، وحيث لا أتمَّ من الإقبالِ من الله عليه ﷺ، فكذا لا خوفَ أَشدُّ من خوفه عليه الصلاة والسلام.

والخوفُ ينتج الاستيحاش من الخلق.

استوحش بمعنى وجد الوحشة، والوحشة الهمُّ والخلوة والخوف. وقد أوحش الله فاستوحش، وأوحش المنزلُ انفرد، وذهب عنه الناس.

---

(١) لطائف الإعلام ١/٤٥٦.

(٢) ذُكر البيت في شرح الحماسة للمرزوقي ٤/١٦٢٤ من غير عزو، وفيه: فوق هامتهم... لا خوف ظلمٍ.

(٣) رواه البخاري (٥٠٦٣) في النكاح، باب الترغيب في النكاح، ومسلم (١٤٠١) في النكاح، باب استحباب النكاح، والنسائي (٣٢١٧) في النكاح، باب النهي عن التبتل.

مطلب الخلوة

والاستيحاش ينتج الخلوة.

الخلوة: صورةً: اختيار منزلٍ خالٍ للعبادة، وحقيقةً: خلوّ القلب عن الاشتغال بما لا يعنيه استعدادًا للواردات والأنوار، وخلوّ السرِّ عن غير الله. وخلوة الكُمّل في الجلوة.

وقيل: الخلوةُ محادثةُ السرِّ مع الحقِّ بحيث لا يرى غيرَه. هذا حقيقةُ الخلوة ومعناها.

وأمّا صورتُها: فهو ما يتوسّل به إلى هذا المعنى من التبتُّلِ إلى الله، والانقطاع عن الغير.

مطلب الفكرة

والخلوة تنتج الفكرة.

الفكر: ترتيب أمورٍ معلومة للتأدّي إلى مجهول. والتفكر: التأمل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر بالفتح، وبابه نصر.

وفي «القاموس»: الفِكْر بالكسر، ويُفتح إعمال النظرِ في الشيءِ [١٢٧] كالفِكْرة، والفِكرى بكسرهما، والجمع أفكار، يُقال: فَكَرَ فيه وأَفْكَرَ وفَكَّرَ وَتَفكّر، وهو فِكِّير كسكّيت، وَفَيْكر كصَيْقَل: كثيرُ الفكر، وما لي فيه فَكْر، وقد يُكسر: أي حاجة.

والفكرة: تنتج الحضور.

الحضور تمتُّع القلبِ بالحقِّ عند غيبته عن الخلق، وذلك عند استيلاء الذِّكر ـ أي ذكر الحقّ ـ على قلبه، فهو حاضرٌ بقلبه بين يدي ربّه. فعلى حسب غيبته عن الخلقِ يكون حضورُه بالحقِّ.

وقد يُقال لرجوع العبد إلى إحساسِهِ بأحوالِ نفسه، وأحوال الخلق: إنّه حضرَ: أي رجعَ عن غيبته، فهذا حضورٌ بالخلق، والأول حضور بالحق.

والحضور قد يكون للخلق بالحق، وقد يكون للحقِّ بالحق.

مطلب المراقبة

والحضور ينتج المراقبة.

المراقبة: استدامةُ علم العبد باطِّلاع الربِّ عليه في جميع أحواله.

وقال السيد علي: المراقبة هي انصراف كلّيتك إلى وجه محبوبك[١].

والتوجّه من العبد هو استعداد مرآة قلبه بصفائها ليظهر محبوبه فيها.

والاستعداد: هو الخلوُّ من جميع المراد ليصلَ بك ما أراد، فهذا مقام الاستعداد.

وقال الفرغاني[٢]: المراقبة هي المحافظة، قال تعالى: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المائدة: ١١٧] أي الحفيظ. والمراقبة في هذه الطريق دوامُ الملاحظة لما هو المقصود بالتوجّه إلى الحق ظاهرًا وباطنًا، ويندرج فيها الرعاية والحرمة.

مراقبة العامة: هي محافظتهم على القيام بما فُرِضَ عليهم، والوقوف عند ما حدَّهُ لهم.

مراقبة المريدين: دوام ملاحظة القلب بالحضور مع الرب.

مراقبة الواصلين: حفظ الحقِّ لهم عمّا يُفرّق جمعيّتهم عليه، فهم يراقبونه به لا بهم.

مطلب الحياء

والمراقبة تنتج الحياء.

الحياء: انقباضُ النفس من شيءٍ، وتركُهُ حذرًا عن اللوم فيه، وهو نوعان:

نفساني: وهو الذي خلقَهُ الله تعالى في النفوس كلِّها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس.

وإيماني: وهو أن يمنعَ المؤمنَ من فعل المعاصي خوفًا من الله تعالى.

وقيل: الحياء: انكسارٌ يعتري العبد من العلم بقرب الحقِّ، واستحقار نفسه عن استيهال

---

(١) لم أجده في التعريفات، وإنما فيه صفحة ٢٦٦: المراقبة استدامة علم العبد.. أحواله. الذي مرّ قبل.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٨٦.

حبّ ربّه. فيستعمل أولاً في الحياء عن المخلوقات، والتقصير في المجاهدات، ثم في الحياء عن الفتور في السلوك، والقصور عن رعاية أدب الحضور، ثم في انكسارِ مشربٍ بهيبة الجلال عند تجلّي العظمة، وفي الحياء من كدرة التفرقة عند صفاء الوقت، وفي النهاية هي الحياءُ من العجز في القيام بحقوق العبودية عند أوائل مقام الفناء، وقيل كمال الاستقامة. كذا في «رصد المعارف».

وقال الفرغاني[1]: الحياء هو في هذا الطريق اسمٌ لتعظيم منوطٍ به، ومتّصلٍ إليه.

حياء العامة: هو ما يحدثُ لهم عند علمهم بنظر الحقِّ إليهم، فإن العبدَ إذا علم أن الحقَّ سبحانه ناظرٌ إليه استحيا منه، وهذا هو الحياء الذي [يجذب العبد إلى كمال تحمّل المجاهدة، واستقباح الجناية، وصاحبُ هذا الحياء هو الذي] لا يفقده حيث أمره، ولا يجده حيث نهاه.

حياء الخاصة: هو ما يحدث لهم عند مشاهدةِ كشف جميعةٍ لا يمازجُ فيه حجابُ تفرقةٍ وغيرية، وهذا الكشف يوجب لصاحبه الحياءَ من الحقِّ أن يراه مُلتجأً في شيءٍ إلى سواه، لكونه حياءً ناشئًا عن شهودٍ محقَّقٍ بأن الأمر كلَّه لله بخلاف الأول، فإنه إنّما نشأ عن خبرٍ موجب للإيمان، وليس الخبرُ كالعيان في بلوغه إلى مقام الإيقان.

مطلب الأدب

والحياء ينتج الأدب.

الأدب: عبارةٌ عن معرفة ما يُحترز به عن جميع أنواع الخطأ.

وقيل: الأدب رعايةُ الاعتدال في الحقوق، ويُطلق على تعديل الخوف والرجاء حتى [١٢٧/ب] لا يتعدّى الأول إلى اليأس، والثاني إلى الأمن، ويُطلق على الالتماع عن البسط بهيبة الإجلال عند البلوغ إلى شهود أنوار الجمال. ويُطلق في النهاية على الغنى عن التأدب بتأديب الحقِّ، والخلاص عن شهود أعباء الأدب.

فأدب الشرع: الوقوفُ عند مرسومه.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٣٦.

وأدب الطريقة: الغنى عن رؤية الخدمة مع بقاء المبالغة فيها.

وأدب الحقيقة: أن تُميّز بين ما هو لك ولربك. كذا في «رصد المعارف».

وقال الفرغاني[(١)]: الأدب: هو حفظ الحدِّ بين الغلو والجفاء، أي الإفراط والتفريط، وذلك أن يؤمَّ السالك طريقًا متوسطًا بينهما.

الأدب مع الحق: ألاّ يتعدّى حدودَه بالتفريط في الخدمة حتى يصيرَ بذلك من أهل المخالفة واقتراف المعاصي. ولا بالإفراط في الخدمة إلى حدٍّ يوجبُ العجز عن القيام بما افترضه الله عليه منها، كما قال عليه السلام: «إن المُنْبَتَّ لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى»[(٢)]. وذلك كمن واصَلَ في رمضان، فمرضَ، فامتنع عن الصوم المفروض، أو قامَ الليل كلَّه، فعجز عن فريضة الفجر وأمثال ذلك.

الأدب مع الخلق: أن يحفظ معهم طريقًا وسطًا بين الغلوّ في إكرامهم والتقصير فيه، وذلك بألاّ يكرمَهم بما لا يجوز في الشرع، كما أفرطتِ النصارى في الأدب مع عيسى عليه السلام، فأطروه حتى كفروا بذلك، فقال عليه السلام: «لا تطروني كما أطرتِ النصارى عيسى بنَ مريم؛ ولكن قولوا عبد الله ورسوله»[(٣)] كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء: ١٧١] فهذا ما يتعلّقُ بالغلوّ في الإكرام، أي إكرام الخلق.

وأما الجفاء في حقِّهم الذي هو التقصير في حقوقهم، فبأن يُعاملوا باطّراح ما يستحقونه من التأدب معهم، وبتضييع ما يجب لهم من الحقوق، مثل أن يُهان مَنْ يجب إكرامه، أو يُسمّى بما يبغضه من الأسماء والألقاب، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ﴾ [الحجرات: ١١].

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ١٨٢.

(٢) حديث ذكره العجلوني في كشف الخفا ٢/ ٢١٧ (٢٣٣٩) وقال: رواه البزار والحاكم في علومه، والبيهقي، وابن طاهر، وأبو نعيم، والقضاعي، والعسكري والخطابي في العزلة عن جابر مرفوعًا. واختلف في إرساله ووصله.

المنبت: يقال للرجل إذا انقطع به في سفره وعطبت راحلته: قد انبتّ أي انقطع، يُريد أنه بقي في طريقه عاجزًا عن مقصده، لم يقض وطره. النهاية.

(٣) حديث أخرجه البخاري (٣٤٤٥) في الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب مريم﴾ وأحمد في المسند ١/ ٢٣.

والإطرء: مجاوزة الحدّ في المدح، والكذب فيه.

فالأدب: هو سلوكُ الطريق الوسط بين الغلوّ والجفاء، فمن حفظ ذلك فقد قام بالأدب، وإلاّ فهو من أهل العدوان أي التعدي.

وللتعدّي مراتبُ كثيرةٌ يجمعها تعدّي حدود أحكام الشرع، إذ كان في الشرع الأدب كله.

واعلم أنّ الأدب هو الذي به يقوى العزمُ على صحة التوجّه إلى الدخول في حضرات القرب؛ لأنَّ الأدب هو الذي يُظهر الخوفَ بصورة القبض، والرجاءَ بصورة البسط، وهو الذي يُراعي التوسّط بينهما، وذلك لأنّ رجاءَ حصول المقصود يُوجبُ البسطَ في حظوظ الطالب من مطلوبه، فيصيرُ ذلك سببًا لشدّة إقدام الطالب على مطلوبه ثم إنه لأجل استقباله لجلال حضرة محبوبه وهيبته يعرض له القبض المقتضي لإحجامه وفتوره في سيره وتحصيل مطلوبه.

فالأدب يتحفَّظُ عليه التوسّط بين البسط الموجب الإقدام، والقبض الموجب الإحجام.

أدب الشريعة: هو الوقوفُ عند مرسومها.

أدب الخدمة: هو الفناءُ عن رؤيتها مع المبالغة فيها، فيُحكى أنَّ أبا بكر الواسطي رحمه الله لمّا دخلَ نيسابور، سألَ أصحابَ أبي عثمان[1]: بماذا كان يأمركم شيخُكم؟ قالوا: يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤيةِ النقص فيها. فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلاَّ أمركم بالغيبة عنها برؤية منشيها ومجريها. فأراد بذلك ما ذكرناه من أدب الخدمة الذي هو الفناءُ عن رؤيتها مع المبالغة فيها صيانةً لهم عن محلِّ الإعجاب، لا تعريجًا في أوطان التقصير، أو تجويزًا للإخلال بالأدب من الأدب.

أدب الصبيان: ويقال أدب الأَحداث، ويعني به القيام بأوامر الحقّ، بحيث لا يخلُّ طاعةٍ، ولا يرتكبُ معصيةً، فلكون التعري عن القبائح بدءُ ذلك سُمّي بأدب الصبيان؛ لأنه ولُ ما يكلّفونه، ولأن أدب الشيوخ فوق ذلك.

أدب الشيوخ، ويُسمّى أدب البالغين: وهو القيامُ مع الأنفاس بالحق وحده من غير أن شوب الظاهر أو الباطن أمرٌ غيره.

أدب الحقيقة: وهو أن تعرفَ ما لَكَ وما له تعالى وتقدس، وهذا إنما يصحُّ بالمعرفة

---

[1] سعيد بن إسماعيل أبو عثمان الحيري النيسابوري أوحد المشايخ في سيرته، ومنه انتشر طريقة التصوف بنيسابور مات سنة ٢٩٨هـ. طبقات الصوفية ١٧٠ هـ.

الحقيقية وهي المشار إليها بقوله عليه السلام: «مَنْ عرفَ نفسه عرف ربّه»[(١)].

فالمعرفة الحقيقية[(٢)]: هي المعرفة الجامعة بين معرفة النفس ومعرفة الرب المترتبة على المحبة الذاتية من المقام الأحدي الجمعي، الذي هو غايةُ الغايات ونهاية النهايات، وذلك بإيفاءِ مقام الإسلام حقّه، ثم مقام الإيمان، ثم مقام الإحسان.

الأديب: يعنون به العارف الرباني، وهو من أهل البساط، أي الحضرة الإلهية. انتهى.

والأدب ينتج مراعاة الحدود[(٣)]، جمع حدٍّ.

والحدُّ: قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء.

وعند أهل الله: الفصلُ بينك وبين مولاك كتعبُّدك وانحصارِك في الزمان والمكان المحدودين.

وقيل: الحدُّ هو معرفةٌ فاصلةٌ بينك وبينه تعالى؛ لتعرف من أنت، فتعرف من هو، فتلزم الأدب معه، وهو يوم عيدك.

والحدُّ في اللغة: المنع، وفي الشرع: هي عقوبةٌ مقدَّرةٌ وجبت حقًّا لله تعالى. وقد مرّ تفصيله[(٤)].

ومراعاة الحدود تنتج القرب.

القربُ: القيامُ بالطاعة، والقرب في المصطلح: هو قربُ العبد من الله بكلٍّ ما يعطيه السعادة لا قرب الحقّ من العبد، فإنّه من حيث دلالة: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] قربٌ عامٌّ، سواء كان العبدُ سعيدًا أو شقيًا.

وقال الفرغاني[(٥)]: القربُ عبارةٌ عن الإقامة على الموافقة لأوامر الله والطاعة، والاتِّصافُ في دوام الأوقات بعبادته إلاّ أنه لا يُعدُّ من أهل القرب مَنْ وقفَ مع رؤية قربِهِ؛ لأن رؤية

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٥٦).

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٣٢١.

(٣) في الهامش: والمراد هنا من الحدود ما حدّه الله تعالى للعبد من الأوامر والنواهي.

(٤) انظر صفحة (١/ ١١٩).

(٥) لطائف الإعلام ٢/ ٢٢٩.

القرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلاً فهو ممكورٌ به.

وقد يُطلق القرب على حقيقة ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: ٩].

مطلب الوصال

والقرب ينتج الوصال.

الوصالُ: مصدرٌ بمعنى المواصلة من الوصل الذي هو ضدّ الهجر.

قال الفرغاني[١]: الوصلُ يعني به التعين الأول تارةً كما عرفت ذلك، لكونه هو الوحدة الحقيقية، وهي الواصلةُ بين الخفاء والظهور، وإلى هذا الوصل المفسّر بهذا المعنى هو إشارة الشيخ بقوله في كتاب «المنازل الإنسانية»:

قد كُنتُ في وصلٍ قديمٍ لم يَزَلْ   في قعرِ [بحرٍ] سُفْنُهُ بحرُ الأَزلْ

وقد يعنون بالوصل سبقَ الرحمة المعبّر عنه بالمحبّة، المُشار إليه في الحديثِ الإلهي بقوله تعالى: «فأحببت أن أعرف»[٢].

وقد يعنون بالوصل: قيّومية الحقّ للأشياء، وبالفصل تنزُّهِهِ عن حدثها.

قال جعفر الصادق رضي الله عنه: مَنْ عرفَ الفصلَ من الوصل، والحركةَ من السكونِ فقد ـغ القرارَ في التوحيد. ويُروى (في المعرفة). فعنى بالحركة التوجّه، وبالسكون عين إطلاق ـذات.

وقيل: المُراد بالحركة السلوك، وبالسكون القرار في عين أَحدية الذات.

وقد يعنون بالوصل فناءَ العبد عن أوصافه، وظهوره بأوصاف ربّه على الوجهِ اللائق ـإنسان، وهو المشار إليه بإحصاءِ الأَسماء في قوله عليه السلام: «من أحصاها دخل ـجنة»[٣]. وقد عرفتَ الإحصاءَ تعلقًا وتخلقًا وتحققًا.

---

١ لطائف الإعلام ٢/ ٣٨٩.

٢ تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (١١٤).

٣ تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٢٨٣).

وصل الفصل: هو شعب الصدع، وجمع الفرق [١٢٨/ب] كما عرفت من كونهم يَعنون بذلك ظهورَ الوحدة في الكثرة، فإنَّ الوحدة وصلت بين المتكثّرات من جهة كونها صارت قدرًا مشتركًا بينها، فوصلتْ بين الكثرات المتميّزة بالذات بعضها عن بعض، فوصلت فصولَها حيث جمعتْ بوحدتها كثرتها، كما عرفت المتكثرات الواحد من حيث جمعت التعينات التي هي سببُ تنوّعات [ظهور] الواحد.

والحاصل أنَّ أحكامَ الوحدة لمّا ظهرت بالكثرة وحّدتها، فوصلت فصولَها، وجمعتْ بين أَشتاتها. ولمّا ظهرت الكثرةُ في الوحدةِ فصلتْ وصلَها، فصارتْ معدّدة للواحد من جهة التعينات التي هي سببُ التنوعات، لظهور الواحدِ بمقتضى اختلاف الاستعدادات المتكثرات القابلة، فتجلّيْ الواحدُ[1] الواصل للفصول، فلهذا كان [فصلُ] الوصلِ كما عرفت اعتبار ظهور الواحد بمقتضى التكثرات القابلة للتجلّي. فكذا فافهم ههنا بأن وصلَ الفصل اعتبارُ ظهور الوحدة في الكثرة، بحيث وصلتْ فصولها.

وصل الوصل: هو العود بعد الذهاب، والصعودُ بعد النزول، فإنَّ كلَّ أحدٍ من البشريين لا بدَّ وأن ينزلَ من أعلى الرُّتب التي عرفت أنها حضرة أحدية الجمع إلى أقصى درجات الكثرة الذي هو ظهوره لعالمِ العناصر ممّن ليس من أهل السلوك إلى الله، [من لا يعودُ إلى الصعودِ بعد النزول] فإنه يقفُ في أقصى درجاتِ الكثرة والانفعال. فلا يعودُ إلى الارتقاء عنها عندما يبلغ في النزول إليها، بخلافِ أهل الكمال والعُروج بعد النزول، الذين خلوا عن جميع آثار الكثرة والإمكان بزوال التقييدات الخلقية، وكمال الاتّصاف بالصفات الحقّية من الوحدة والعدالة الخَلقية حتى أثبت له محو تشتُّت الغير والغيرية صحو التحقّق بمقام جمع الأحدية، فوصل وصله الذي نزلَ عنه إلى الفصلِ الحادث الذي لم يكن، وذلك بعودِهِ إلى الوصل القديم الذي لم يزلِ.

الوصول إلى كمال القبول: يعني به الحصول في مقام المرآتية الكاملة، وهو أن يكونَ العبدُ مرآةً للذات والألوهية، كما ذكر في باب الاتحاد. وعلامةُ التحقّق في باب العين. انتهى.

---

(١) في اللطائف: القابلة للتجلّي.

مطلب الأنس

والوصال ينتج الأنس.

الأُنس: ضدّ الوحشة. وفي اصطلاحِ أهل الله: الأُنس حالةٌ جماليّةٌ تُشابه البسط، لكنّها أتمُّ من البسط، لأن أثرَ الجمال واللُّطف فيها أكثر، ولذا قيل: الأُنس أَثرُ المشاهدة في القلب من حيث الكمال لِصفات الجمال. ويُستعمل في مقابلة الهيبة والوحشة وهما من آثار الجلال.

وفي «الفتوحات»[1]: أكثرُ الطبقة يرون الأُنس والبسط من الجمال، وليس من الجمال. ثم قال والأُنس أثرُ مشاهدةِ جمالِ الحضرة الإلهية في القلب، وهو جلال الجمال.

وقال الفرغاني[2]: الأُنس يعبّرون به عن روح القرب، وتارةً عن أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمالُ الجلال.

ويعبِّرون أيضًا بالأُنس إلى حضرة الصحو بالحقِّ، ولهذا قالوا: (كلُّ مُستأنسٍ صاح) ثم يتباينون حسب تباينهم في الشرب.

وقالوا: أدنى محلِّ الأُنس أنّه إن طُرح في لظًى لم يتكدَّرْ عليه أُنسُهُ.

قال الجُنيد قدّس اللهُ روحه: كنتُ أَسمعُ السَّريَّ يقول: يبلغُ العبدُ في أُنسه إلى حدٍّ [١٢٩] من الرضا بربِّه، والأُنس بقربه حتى لو ضُرب وجهُهُ بالسَّيف لم يشعرْ به، وكان في قلبي منه شيءٌ، حتى بانَ لي الأمرُ كذلك.

وقالوا: إنَّ حالتي الأُنس والهيبة ـ وإن جلّتا ـ فإنّ أهل الحقيقة يعدّونهما نقصًا، لتضمُّنهما تغيّرَ العبد، فإن أهلَ التمكين سمتْ أحوالُهم عن التغيّرِ، لأنهم محوا في وجود الغيرِ، فلا هيبةَ لهم، ولا أُنس، ولا علم لهم، ولا حسّ.

والأُنس أحدُ المنازل العشرة [التي] يشتملُ عليها قسم الأصول، وهي: القصد، ثم العزم، ثم الإرادة، ثم الأدب، ثم اليقين، ثم الأنس، ثم الذكر، ثم الفقر، ثم الغنى، ثم مقام

---

(١) الفتوحات المكية ٢/ ١٣٣.

(٢) لطائف الإعلام ١/ ٢٤٣.

المراد. وسُمّيت هذه المنازل أُصولاً لكونها أُصولَ الطلب الذي يترتَّبُ الوجدان للمطلوب عليه.

والواصلُ إلى هذا المنزل على وفق الحكمةِ البالغة التي لا أَبلغَ ولا أحكم منها. ويتحقق بأنَّه لا بدَّ من وقوعها كذلك رعايةً لتلك الحكمة، فلهذا لا يهتمُّ صاحبُ هذا المنزل لنازلةٍ، ولا يغتمُّ لحادثةٍ، ولا يؤثِّرُ فيه سماعُ ما يكره، ولا رؤيةُ ما لا يلائم؛ بل يكونُ دائمَ الأُنس بربِّه، وبكلِّ ما يبدو منه، فهو يسمعُ الحكمةَ البالغة، ويَراها في كلِّ ما لا يلائم طبعه، فضلاً عمّا يلائمه. فلهذا لا يزال فرحًا بسَّامًا بشَّاشًا هشَّاشًا مزَّاحًا، كما كان عليٌّ كرم الله وجهه، فإنّه لم يلقَهُ أحدٌ في عين تلك النوازل الفظيعة والوقائع العظيمة إلا بسَّامًا مزَّاحًا. انتهى.

والأنس ينتج الإدلال.

الإدلال والتدلُّل والدَّلال بمعنًى. يُقال: دلّتِ المرأةُ تدِلُّ بالكسر دَلاً ودَلالاً بفتح الدال فيهما، وتدلَّلتْ أيضًا. ويُقال: أدلَّ فأملَّ، والاسمُ الدَّالّة بتشديد اللام، وفلان يدلُّ بفلانٍ، أي يثقُ به.

وفي «القاموس»: دَلُّ المرأةِ، ودَلالُها على زوجها تُريه جَراءَةً وتَشَكُّلٍ، كأنها تُخالفُهُ، وما بها خلاف. وأدلَّ عليه انبسطَ كتدلَّلَ، وأَوثقَ بمحبَّتِهِ وأفرطَ عليه، وعلى أقرانِهِ أخذَهُم من فوق، وكذا البازي على صيدِهِ. انتهى.

لأنَّ هذه الجرأة إنّما تقتضي من الأنس. ولذلك قال:

مطلب السؤال

والإدلال ينتج السؤال والسُّؤالُ طلبُ الأدنى من الأَعلى.

سؤالُ الحضرتين: هو السُّؤالُ الصَّادرُ عن حضرة الوجوب بلسانِ الأَسماءِ الإلهية الطالبةِ من نفس الرحمان ظهورها بصورِ الأعيان، وعن حضرة الإمكانِ بلسان الأعيان ظهورها بالأسماء. وإمداد النفس على الاتّصال إجابة سؤالهما أبدًا.

وقال الفرغاني(١): سؤالُ الحضرتين ـ حضرتَي الوُجوب والإمكان ـ تطلبُ [كل واحدة]

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٩ و١/ ٤١٦.

الظهور بالأخرى كما هو مذكورٌ في باب حضرةِ الطلب ـ يعني بها التعين الثاني ـ وذلك لكون النسبة الربّية منطويةً في انطواء المربوب، وهي تطلب من الفيض الرحماني بلسان الأسماء الإلهية الكامنة الظهور بأعيانِ الممكنات وفيها، وكذا الأعيان الثابتة تطلب ظهور الأسماء واتّحادها بها، فالحقُّ سبحانه من حيثيته: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠] ﴿نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ﴾ [الإسراء: ٢٠] وظهورُه في شؤونه على أحسنِ ما يليق بكلِّ شأنٍ هو عينُ إجابة سؤال الحضرتين الوجوبية والإمكانية. انتهى.

مطلب الإجابة

والسؤال ينتج الإجابة

قال الفرغاني(١): حضرةُ الإجابة الأَصلية هي هذه الحضرة كما عرفتَ من كونها حضرة إجابة سؤال الحضرتين. وكانت هي محلَّ أَصل الإجابة.

وفي «الكليات(٢)»: هي موافقةُ الدَّعوة [١٢٩/ب] فيما طلب بها لوقوعها على تلك الصحة.

والاستجابة: أخصُّ من أَجاب، ويتعدّى إلى الدُّعاء بنفسه، كقوله:

فلـم يستجبْـهُ عنـد ذاك مُجيـب(٣)

وإلى الداعي باللام نحو: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ﴾ [هود: ١٤] ويُحذفُ الدعاء إذا عدّي إلى الدَّاعي في الغالب، فيقال: استجابَ اللهُ دعاءه، واستجابَ له، ولا يكاد أن يُقال: استجاب له دعاءه.

ويستجيب: فيه قبولٌ لما دُعي إليه، وليس كذلك يجيب، لأنه قد يجاب بالمخالفة. والإجابةُ أَعمُّ من القبول، لأنه عبارة عن قطعِ سؤال السائل، والقطعُ قد يكونُ بترتيبِ المقصود بالسؤال. وقد يكون بمثل: سمعتُ سؤالك، وأنا أقضى حاجتك. وقد نظمتُ فيه:

تقبّـل سـؤالـي لا تُجبْـهُ فـإنّنـي لوعدِكَ في ضمنِ الإجابةِ خائفُ

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٤١٦.

(٢) الكليات ١/ ٥٩.

(٣) عجز بيت لكعب بن سعد الغنوي، طبقات فحول الشعراء ١/ ٢١٣، والأصمعيات ٩٦ شرح الحماسة ٤/ ١٥٦٠. صدره: وداعٍ دعا: هل من يجيب إلى الندى.

والأنبياء ربَّما لا يُستجاب إذا دعوا بتغيير القضاء المُبرم، وهم ليسوا بعالمين بجميع الأمور.

وفي «المختار»: إجابَهُ، وأجابَ عن سؤاله. والمصدر الإجابة، والاسم الجابة كالطاعة والطاقة. يُقال: أساءَ سمْعًا فأَساء جابةً. والإجابة والاستجابة بمعنًى. ومنه: استجابَ اللهُ دعاءه.

وفي «القاموس»: اسْتَجْوبَهُ، واسْتَجَابَه، واستجابَ له، وتَجاوبوا: جاوبَ بعضُهم بعضًا. والإجابُ والإجابَةُ [والجابة] والمَجُوبة والجِيْبَة بالكسر الجواب. وأَساءَ سَمْعًا فأساءَ جابَةً لا غير. انتهى.

ونُسمّى جميعُ هذه المقامات: أي مقام الإنابة، والتوبة، والحزن، والخوف، والاستيحاش، والخلوة، والفكر، والحضور، والمراقبة، والحياء، والأدب، ومراعاة الحدود، والقرب، والوصال، والأنس، والإدلال، والسؤال، والإجابة.

المعرفة في اصطلاح بعض أصحابنا وإضافة الأصحاب إلى نفسِ المتكلّم تُشعر الترجيحَ عنده.

والاصطلاح: عبارةٌ عن اتفاقِ قومٍ على تسمية الشيءِ باسمٍ ما، يُنقل عن موضعه الأول.

وقيل: الاصطلاحُ: إخراجُ الشيءِ عن المعنى اللغويِّ إلى معنًى آخر لبيان المراد.

وقيل الاصطلاح: لفظٌ معينٌ بين قومٍ معين.

وفي «الكليات[1]»: الاصطلاح هو اتفاقُ القوم على وضعِ الشيءِ.

واصطلاح التخاطب هو: عرف اللغة.

والاصطلاح: مقابلٌ للشرع في عرف الفقهاء، ولعل وجه ذلك أنَّ الاصطلاحَ (افتعال) من (الصلح) للمشاركة كالاقتسام، والأمور الشرعية موضوعات الشارع وحده لا يتصالح عليها بين الأقوام، وتواضع منهم.

ويستعمل الاصطلاح غالبًا في العلمِ الذي تُحصّلُ معلوماته بالنَّظر والاستدلال.

وأمّا الصناعة فإنها تُستعمل في العلمِ الذي تحصّل معلوماته بتتبعِ كلامِ العرب.

---

(١) الكليات ١/ ٢٠١.

واللُّغاتُ كلُّها اصطلاحية عند عامَّةِ المعتزلة وبعض الفقهاء.

وقال عامّةُ المتكلّمين والفقهاءُ وعامّةُ أهل التفسير: إنها توقيفية.

وقال بعضُ أهل التحقيق: لا بدَّ وأن تكونَ لغةٌ واحدة منها توقيفية، ثم اللُّغات الأُخر في حدِّ الجواز بين أن تكون اصطلاحية أو توقيفية، لأنَّ الاصطلاح من العبادِ على أن يُسمّى هذا كذا، وهذا لا يتحقَّقُ بالإشارة وحدها بدون المواضعة [بالقول].

وفي «أنوار التنزيل»[1] في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] أنَّ اللغات توقيفية، فإنَّ الأَسماء تدلُّ على الألفاظِ بخصوصٍ أو عموم، وتعليمُها ظاهرٌ في إلقائها على المتعلّم مبيِّنًا معانيها، وذلك يستدعي سابقةَ وضعٍ، والأصلُ ينبغي أن يكونَ ذلك الوضع ممّن كان[2] قبل آدم [١٣٠] فيكون من الله تعالى. انتهى.

والعلم عطفٌ على المعرفة. أي وتُسمّى جميعُ هذه المقامات العلم.

في اصطلاح بعضهم، أي بعض الصوفية.

والسؤال بلسان المقال، ولسان الحال، ولسان الاستعداد لظهور الأسماء بك واتّحادك بها.

على تفرّق أنواعه أي أَنواع السؤال وتشتُّتها راجعٌ **إلى المقام الذي أنت به متحقّق في الحال**، وقد مرَّ تفاصيلُ المقامات والأحوال[3].

فتنال أنتَ على حسب ما يلقي الله في نفسك أي يُلهم في قلبك.

والإلهامُ[4]: ما يُلقى في الرّوع بطريق الفيض.

وقيل: الإلهام ما وقعَ في القلب من علمٍ، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلالٍ بآيةٍ،

---

١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ٢٩٠.
٢) كذا، وفي تفسير البيضاوي:
والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن.
٣) انظر الصفحة (١/ ٢٠٤).
٤) في الهامش: وقيل: الإلهام هو اطلاع الأسرار الغيبية بعين البصيرة في عالم المثال بلا شكٍّ اطلاعًا غيبيًّا: إمّا بإلقاءٍ في القلب، أو انبعاث الروح الأمين في الروع: إمّا الهتف أو المشاهدة.

ولا نظرٍ في حجة. وهو ليس بحجَّةٍ إلا عند الصوفيين.

وقال الفرغاني[١]: الإلهامُ يعنون به العلمَ الربَّانيَّ الواردَ على القلب مُنصبغًا بحكم الحال الغالب، والحاكم عليه حينئذ. وهو سابعُ منزلٍ [من] منازل قسم الأودية.

والأودية[٢]: هي عشرة منازل، ينزلُها السائرون إلى الله عز وجل، وذلك بعد قطعهم منازلَ الأصول التي مرَّ بيانها، وهي: القصد، والعزم، والإرادة، والأدب، واليقين، والأنس، والذكر، والفقر، والغنى، ثم مقام المراد. وسُمّيت أوديةً لأنَّ السالك منها يحصل ارتقاؤه إلى المحبة التي هي أولُ قسم الأحوال، فترفعه المحبّةُ إلى مقام الولايات التي ستعرف شأنها.

والأودية العشرة أولُها مبتدأ الحضرات الحقيقية المُسمى بالإحسان، فالمحبّة الإلهية ترقّي السائرَ من هذا المقام إلى وادي علم، ثم حكمة، ثم بصيرة قلبية سرّية لا عقلية فكرية، ثم إلى وادي فراسة يفترس بها سرّه للمغيبات الشاردة عن الأفهام بالبديهة والإلهامِ، لا بالنظر والاستدلال، ثم إلى وادي تعظيمٍ ينقله إلى وادي إلهامٍ ربَّانيٍّ يجلّ عن إدراك العقول والأوهام، ومنه إلى وادي سكينة السر، ثم وادي طمأنينة، ثم وادي همّة باعثة على السَّيرِ لصاحبها إلى الحقيقة الحبية التي هي أول الأحوال.

ويطلقون الإلهام على الخاطر الملكّي كما ذكر في الخواطر.

والإلهام الذاتّي: يعنون به علومًا ذاتيةً حاصلةً عن أخبارٍ من الحقِّ بلا واسطةِ غيرٍ وغيرية بين المخبر والمخبر له. انتهى.

فمن شاهد رسمًا أي فمِنْ أَصحابِ المقامات مَنْ شاهد رسمًا. وقد مرّ تفصيلُ المشاهدة والشهود والرسم[٣].

ومنهم من شاهد وسمًا: والوسم والسمة بمعنى أَثَرُ الكيِّ والعلامة. يقال: وَسَمه يسِمُه وسْمًا وسِمَة. يعني منهم من شاهد رسمَ المقامات، ومنهم من شاهد علامتها.

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٢٣٢.

(٢) لطائف الإعلام: ٢٥٦/١.

(٣) انظر صفحة (١/ ٤٠٣).

ومنهم من شاهد حيرةً وعجزًا. والحيرة[١] هي حالةٌ تردُ على قلبِ العبد بعد الغموض في التأمّل، فتحجبُهُ عن التفكر. والتأمّلُ مرّ تفصيله.

وهي على ضربين: محمودةٌ ومذمومة كالتحيّر؛ والتحيّرُ هو للعوامِ عدمُ التميز بين المطلوب وغيره؛ إما لعدمِ الاستعداد، أو لتضييعه. وهذا هو الذي يُقال له: التحيّر المذموم.

وللخواصِّ حالةٌ تغلبُ قلبَ السالك، فتجعله مُضطربًا بين الناس، ولأخصِّ الخواص تنشأُ من كمالِ المعرفة. ويُقال له الحيرةُ المحمودة، وهي مبنى الطالبين والعارفين، فهي حالةٌ مُذيبةٌ لهم، يطلبونها إلى الفناء.

وقد وردَ في الأدعيةِ المأثورة: ربّ زدني تحيُّرًا فيك[٢]. وتلك الحالة للخواصّ إنّما تنشأُ من تجلّي التوحيد الأفعالي، ولأخصِّ الخواص من تجلّي التوحيد الصفاتي، ولخلاصةِ أخصِّ الخواص من تجلّي التوحيد الذاتي. لأنَّ عدمَ إدراك كنهه يَستلزمُ الحيرة [١٣٠/ب] والحيرةُ تستلزمُ العجزَ، والعجزُ هو مبلغُ الإدراك كما سبق في قوله[٣]:

العجـــزُ عـــن دركِ الإدراكِ إدراكُ ... والبحـثُ عـن سرِّ ذاتِ الله إشراكُ

والعجزُ: عدمُ القدرة، لأنَّ العجزَ بمعنى الضعف، وبابه ضربَ، ومُعجزًا بفتح الجيم وكسرها ومعجزة بفتح الجيم وكسرها وفي الحديث: «لا تُلِثُّوا بدارِ مَعْجَزَةٍ»[٤] أي لا تُقيموا ببلدةٍ تعجزون فيها عن الاكتساب والتعيّشِ.

والحاصل فمِنْ أصحابِ المقامات من شاهد رسمًا، ومنهم من شاهد وسمًا، ومنهم من شاهد حيرةً وعجزًا. فكلُّ واحدٍ منهم إنّما يُشاهد في مشهده، كما قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ [البقرة: ٦٠].

---

(١) في هامش الأصل: الحيرة: من حار يحور ويحير واستحار: نظر إلى شيءٍ فغشي ولم يهتدِ لسبيله، فهو حيران وحائر، وهي حيرى، وهم حيارى، ويضم، وحير دهر كعنب مدة الدهر، وحير ما أرى بمعنى ربّما. من «الكليات» [٢/ ٢٦٩].

(٢) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٣٨١) وسيأتي (٢/ ١١١).

(٣) تقدّم البيت صفحة (٣٨٦).

(٤) حديث رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٢/ ٤٢٠ (٢٦٨٥٤)، وعبد الرزاق في المصنف ٥/ ١٦٢ (٩٢٥٠)، والبيهقي في شعب الإيمان ٩/ ٢٣.

الإنس: البشر. الواحد: إِنسي بالكسر وسكون النون، وأَنَسِيٌّ بفتحتين، **والجمع أناسي** والأناس بالضم لغةٌ في الناس، وهو الأصل، واشتقاق الإنسان إما من الأنس أو النسيان. قال ابن عباس رضي الله عنه: إنّما سُمّي إنسانًا لأنّه عُهد إليه فنسي.

والمشرب يكون مصدرًا، وموضعًا من شرب الماء وغيره بالكسر شِربًا **بضم الشين وفتحها** وكسرها.

وفي اصطلاح القوم الشّرب: هو أَوسط التجلّيات، والذوقُ أوّلها، والريُّ آخرها كما مرّ[1].

ولا يصحّ شيءٌ من هذه المقامات المذكورة آنفًا **إلاّ بعد تحصيل العلم الرسمي والعلم الذوقي.**

فالرسمي: كعلوم النظر. والعلم النظري: وهو الذي يتوقّف حصولُه على نظرٍ وكسبٍ، كتصّور العقل والنفس، وكالتصديق بأن العالم حادث، ويستعمل النظر بـ (في) في معنى الفكر وبـ (إلى) بمعنى الرؤية وبـ (على) بمعنى الغضب وبـ (لام) بمعنى الرحمة. قد مرَّ تفصيله[2].

وهو أي العلم النظري: **ما يتعلّق بإصلاح العقائد** جمع عقيدة وهي عبارةٌ عن الاعتقادات. والاعتقاد في المشهور هو الحكمُ الجازم المقابل للتشكيك، بخلاف اليقين.

وقيل: هو إثبات الشيء بنفسه.

وقيل: هو التصوّر مع الحكم، مأخوذٌ من عقد الحبل، والبيع، والعهد. أي شدّه وعقد عنقه إليه لجأ، وعقد الحاسب: حسَب. والعِقدُ بالكسر القِلادة، وكلُّها يناسب المقام.

وكعلوم الخبر؛ عطف على (كعلوم النظر) يعني العلم الرسمي كعلوم النظر، وكعلوم الخبر وهي عبارة عن الكتابِ والسُّنة، والإجماع **وهو** أي العلم الخبري **ما يتعلّق بك من الأحكام الشرعية في العباداتِ والمعاملات، ولا يُؤخذ منها** أي من العلوم الرسمي **إلاّ قدر الحاجة على حسب ما نذكره في مرتبة العلم إن شاء الله تعالى.** وهو الذي نحتاجُ إليه من فصول أجناس العلوم فصلان:

---

(١) انظر الصفحة (١/ ١٥٨).

(٢) انظر الصفحة (١/ ٤٣٦).

فصل يدخلُ تحت جنس النظر، وهو علم الكلام.

ونوعٌ آخر يدخل تحت جنس الخبر، وهو الشرعُ، سيجيء تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى.

مطلب العلم الذوقي

والذوقي عطف على (الرسمي) يعني العلم الذوقي: هو العلم الحاصل للعبدِ من جهة المشاهدةِ والعيان، لا بطريقِ خبرٍ ولا باستدلالِ برهان. وقد عرفتَ أنَّ الذوقَ عبارةٌ عن مبادي التجلّيات.

والحاصل: العلم الذوقي هو **علمُ نتائج المعاملات، والأسرار** نتائج المعاملات، سيجيء في بيان كراماتِ الأعضاء الثمانية، ونتائج الأسرار ستُذكر في محلِّها إن شاء الله تعالى.

وهو أي العلم الذوقي أو علم نتائج المعاملات والأسرار **نورٌ يقذفه الله تعالى** أي يُلقيه على طريق الإلهام **في قلبك تقف به** أي بذلك النُور المقذوف **على حقائق** [١٣١] **المعاني الوجودية**. قد مرَّ تفاصيل الحقائق أي الإلهية والكونية.

وأسرار الحق في عباده عطفٌ على (حقائق المعاني) وبيان الأسرار مرّ مُفصّلاً.

والمُراد ههنا من أسرار الحقِّ في عباده، إنّما هو حصةُ كلِّ موجود من الحقِّ بالتوجّه الإيجادي.

والحكم المودعة في الأشياء عطفٌ على (أسرار الحق).

والحكمة: هي الاطلاعُ على أسرار الأشياء، ومعرفة ارتباط الأسباب بمسبباتها. ومعرفة ما ينبغي على ما ينبغي بالشُّروط التي ينبغي. وقد مرَّ تفصيلها.

وهذا الوقوف على حقائق المعاني الوجودية، وأسرار الحقّ في عباده، والحكم المودعة في الأشياء **هو علمُ الحال، فإنّه مهما تخلّق العبدُ باسمٍ من الأسماء الإلهية فشاهدُ حالِه يشهدُ له بتصحيحِ تخلّقِه أو بفساده.**

مطلب الشاهد والشواهد

وفي «التعريفات»[١]: الشاهدُ في اللغة: عبارةٌ عن الحاضر. وعندهم عبارة عمّا كان حاضرًا في قلبِ الإنسان، وغلب عليه ذكره، فإنْ كان الغالبُ عليه الحقَّ فهو شاهدُ الحقِّ، وإن كان الغالبُ عليه العلمَ فهو شاهد العلم، وإن كان الغالبُ عليه الوجدَ فهو شاهد الوجد.

يقولون: فلان يُشاهد العلم، وفلانٌ يشاهد الوجد، وفلان يشاهد الحال. ويُريدون بلفظ الشاهد ما يكون حاضرَ قلب الإنسان، وهو ما كان الغالبُ عليه ذكره حتى كأنّه رآه ويبصر. وإن كان غائبًا عنه.

شواهدُ الحقّ[٢]: هي حقائقُ الأكوان، فإنها تشهدُ بوجود المكوّن.

شواهد التوحيد: هي شواهد الحقّ من [حيث] أنّها تشهدُ بتوحيده تعالى وتقدس.

وقيل: شواهد التوحيد تعينات الأشياء؛ فإنَّ كلَّ شيءٍ له أَحديةٌ بتعينٍ خاصٍّ يمتازُ بها عن كلِّ ما عداه. كما قيل[٣]:

ففي كلِّ شيءٍ له آيةٌ تَدلُّ على أنَّه واحدُ

وقال في «الفتوحات»[٤]:

وفي كلِّ شيءٍ له آية تدلُّ على أنَّه عينُهُ

شواهد الأسماء[٥]: هي شواهد الحقِّ أيضًا، وهي أعيانُ الممكنات، فإن وجود المخلوق شاهدٌ بوجود الخالق والرازق، وعلى هذا فقس الحال في المصور، والمحيي، والمميت، والهادي، والمضل، تجدِ الموجودات بأسرِها منسوبةً إلى الأسماء، شاهدةً لها، فلهذا كانت الموجودات شواهدَ الحقِّ وشواهد توحيده، وشواهد أسمائه الحسنى وصفاته العُلى.

---

(١) التعريفات: ١٦٤.

(٢) انظر لطائف الإعلام ٢/ ٤٣.

(٣) تقدّم البيت وتخريجه صفحة (٣٩).

(٤) الفتوحات المكية: ١/ ٢٧٢.

(٥) في الهامش: شواهد الأسماء: اختلاف الأكوان بالأحوال والأوصاف والأفعال، كالمرزوق على الرازق، والحي على المحيي، والميت على المميت وأمثالها من فضل.

شواهد الأحوال

شواهد الأحوال كما سيذكرها. اعلم يا بني أنّه من قام به التوفيق في أمرٍ ما من الأمور المطلوبة للسعادة وغيرها فشاهدُ حاله يصدّقُ دعواه أو يكذّبها أي يكذب دعواه.

وشواهد الأحوال على ضربين أي نوعين: ضربٌ يقوم بذات صاحب الدعوى. وضرب يقوم بذات غيره، أي غيرِ صاحب الدعوىٰ مقارنًا لدعواه، وليس ثمَّ قسمٌ ثالثٌ، فالمنوط بذاته أي الشاهد المعلّق بذاتِ صاحب الدعوىٰ، كصفرة الوجل وحمرة الخجلَ وهما من الانفعاليات.

مطلب الاعتراض

وترك الاعتراضِ على الله تعالى في أحكامه عطف على ما قبله

وفي «الكليات[1]»: الاعتراض: المنع، والأَصل فيه أنَّ الطريق إذا اعترضَ فيه بناءٌ أو غيرُه منع السابلة من سلوكه. واعترضَ الشيء: أي صارَ عارضًا كالخشبة المُعترضة في النهر. واعترضَ الشيءَ دونَ الشيءِ: أي حال دونه. واعترضَ له بسهمٍ: أقبل به قِبَلَه فرماه فقتله. واعترضَ الشيء: أي ابتدأه من غير أوله. واعترض فلان فلانًا: وقعَ فيه. وعارضه: جانبه، وعدل عنه.

والاعتراض: هو أن يُؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين مُتّصلين معنًى بجملة أو أكثر لا محلَّ لها من الإعراب [١٣١/ب] [وجوّز وقوع الاعتراض فرقةٌ في آخر الكلام، لكن كلهم اتفقوا على اشتراط ألاّ يكون لها محلٌّ من الإعراب] والنكتةُ فيه إفادةُ التقوية، أو التشديد، أو التحسين، أو الاهتمام، أو التنبيه[2]، أو الدُّعاء، أو المطابقة، أو الاستعطاف، أو بيان السبب لأمرٍ فيه غرابة، أو غير ذلك.

---

(١) الكليات ١/ ٢٣٠.

(٢) في الكليات: أو التنزيه.

قال الطيبي في «التبيان»: وجهُ حسن الاعتراض حسنُ الإفادة مع أنَّ مجيئه مجيءُ ما لا يترقّب، فيكون كالحسنةِ تأتيك من حيث لا تحتسب.

والاعتراضُ عند أهل البديع هو: أن يقعَ قبل تمامِ الكلام شيءٌ يتمُّ الغرضُ بدونه ولا يفوت بفواته. وسمّاه قومٌ الحشوَ. واللطيفُ منه هو الذي يفيد المعنى جمالاً، ويكسو اللفظ كمالاً، ويزيد به النظم فصاحة، والكلام بلاغةً. وهو المقصود، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤] إلى آخره فإن ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ اعتراضٌ حسن، أفاد معنًى آخر وهو النفيُ بأنهم ﴿لَّمْ تَفْعَلُوا۟﴾ ذلك أبدًا. انتهى.

والصبر عطفٌ على ترك الاعتراض.

الصبر: هو تركُ الشكوى من ألمِ البلوى لغيرِ الله لا إلى الله، لأنَّ الله تعالى أثنى على أيوب بالصبر بقوله له: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾ [ص: ٤٤] مع دعائه في رفع الضرّ عنه بقوله: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣] فعلمنا أنّ العبدَ إذا دعا الله في كشفِ الضرِّ عنه لا يقدحُ في صبره، لئلا يكونَ كالمقاومة مع الملّة ودعوى التحمّل بمشاقة. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦] فإنَّ الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله؛ وإنما يقدحُ بالرِّضا في المقضي، ونحن ما خُوطبنا بالرضا بالمقضي.

والصبر: هو المقضيُّ به، وهو مقتضى عين العبد سواءً رضي به أو لم يرض، كما قال عليه السلام: «مَنْ وجدَ خيرًا فليحمدِ الله، ومَنْ وجد غيرَ ذلك فلا يلومنَّ إلاّ نفسه»[١] وإن لزم الرضا بالقضا لأن العبدَ لا بدَّ أن يرضى لحكم سيده. كذا في «التعريفات»[٢].

وقال الفرغاني[٣]: الصبرُ عند الطائفة عبارةٌ عن حبسِ النفس على الطاعات، ولزوم الأمر والنهي، ثم على تركِ رؤية الأعمال، وترك الدعوى مع مطالبة الباطن بذلك، وعلى الإعراض عن إظهارِ العلوم والأحوال، وكلّ ما يبدو للرّوح من المواجيد والأسرار، ثم حبس السرِّ والروحِ عن الإضطراب في كلِّ ما يبدو من الإلهامات والواردات والتجلّيات، والثبات على

---

(١) حديث رواه مسلم (٢٥٧٧) في البر والصلة، باب تحريم الظلم، والترمذي (٢٤٩٥) في صفة القيامة، باب (٩). عن أبي ذر.
(٢) التعريفات: ١٧٣.
(٣) لطائف الإعلام ٢/ ٥٣.

ذلك كله، وعلى مقامات البليّات كلّها لرؤيتها رافعةً للحُجب النورانية الرفيعة حتى يصيرَ كلُّ بلاءٍ ومحنةٍ بتلك الرؤية عطاءً ومنحةً، وتصير وظيفةُ السالك ومقامه شكرًا بعد أن كان صبرًا.

فالصبر: يشملُ جميع المقامات، والأخلاق، والأعمال، والأحوال، فإنَّ جميع ذلك لا يتحقَّقُ إلاّ بحمل النفس على الثبات في التوجّه إلى تحقّقه، وعلى مقاساة الشدّة في تصحيحه وتنقيحه، فلا يخرجُ شيءٌ من الصبرِ، لأنّه أَعمُّ المقامات حكمًا، وأَشملُ الأخلاق أثرًا، لكونه لا يتمُّ شيءٌ من الأمور إلاّ به. انتهى.

حاصل الكلام: الشاهد المنوط بذات صاحب الدعوى كصُفرة الوجلِ وحمرة الخجل، وترك الاعتراض على الله تعالى في أحكامه. والصبر إذا نالته المصائب في حقّ من ادّعى أنّه في مقام الرضا بالقضاء.

وفي «التعريفات[1]»: الرّضا: سرورُ القلب بمرّ القضاء.

وقال الفرغاني[2]: الرضا: هو في هذا الطريق اسم للوقوف الصادق، بحيث ما وقفَ بالعبد لا يلتمس متقدّمًا ولا متأخّرًا، ولا يستزيدُ مزيدًا، ولا يستبدل حالاً.

رضا العامة: هو: أن ترضى بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ ﷺ نبيًّا [١٣٢] بحيث يكون اللهُ ورسولُه أحبَّ الأشياء إليك. وأولاها عندك بالتعظيم، وأحقّها بالطاعة.

رضا الخاصة: فإنهم كما رضوا بالله ربًّا، فكذا قد رضوا به مالكًا ومتصرّفًا في جميع أحوالهم، كما قضى وقدّر، بحيث لا يجدُ الإنسان في نفسِه حرجًا من قطعِ يده، وموت ولده. وهذا هو معنى الوقوف الصادق، أي مع مُرادِ الحقِّ تعالى وقوفًا بالحقيقة من غير تردُّدٍ في ذلك.

وهذا هو مطلوبُ أبي يزيد قَدَّسَ الله سرَّه العزيز، حيث قال له الحقُّ: ما تريدُ يا أبا يزيد؟ فقال: أُريد ألاّ أريد. فكان مطلوبُهُ الوقوفَ الصادق عند مُراد الحقِّ تعالى من غير أن يُمازجَ ذلك بإرادتِهِ، وهذا إنّما يتحقَّقُ به حقيقة من كان وجدانُ نفسه[3] وروحه وسرّه بجميع ما يبدو ويقعُ في الوجود، إنّما هو صادرٌ عن قدرةِ الله تعالى على وفق إرادته تعالى وحكمته، وحينئذ

---

١) التعريفات: ٩١.

٢) لطائف الإعلام ١/ ٤٩٠.

٢) وردت بكتابنا: من كان وجدَ أن نفسه.

لا يكره شيئًا أصلاً، اللهم إلاّ ما كان مُخالفًا للشرع، فهو يكرهه ويُنكره بلسانِ الشرع موافقةَ أَمرِ الله بكراهته وإنكاره، فهو إنّما يُنكر المنكرَ لأمر الله وإرادته وإنكاره، لا من حيث كونه مراد الوقوع بمقتضى حكمة العليم الحكيم.

رضا المحبة: قريبٌ من رضا الخاصة الذي بحيث لا يجدُ العبدُ في نفسه حرجًا من قطعِ يده، وموتِ ولده، إلاّ أنَّ هذا المحبَّ هو الذي يكون رضاه بكونه لا يجدُ لنفسه رضًا ولا سخطًا لسقوط مُراداته، فإن الرضا فرعٌ عن الإرادة، وقد سقطتْ في حقِّ هذا العبد بمشاهدته بأنَّ الواقعَ ليس إلاّ وفق إرادة الحكيم في صفةِ الرحيم بفعله، ومن كان هذا هو بالنسبة إليه أرجح أو أَميز من شيءٍ غيره، فقد زالَ أيضًا عنه التحكّم، وسقطُ الاختيار، وفقدُ التمييز، ولو أُدخل النارَ لا يرى إلاّ أن ذلك عن إرادةِ الحقِّ الصادر عن حكمةِ الرحيمية، وعند ذلك يتحقَّقُ بالرضا عن الله في كلِّ ما يُريده، وفي ذلك تصحيحُ مقام الرضا المختصِّ بأهل المحبة الصادقين فيها.

رضا الحق عن العبد: هو ثمرةُ رضا الخاصة الذي مر تقريره، وهو: ألاّ يفقدَ الحقُّ عبدَه حيث أمره، ولا يجدَ عبدَه حيث نهاه، وذلك بأن يكون العبدُ مطيعًا لربِّه في كلِّ ما أمره به ونهاه عنه، وهذا هو العبد الذي قد أرضى ربه.

رضا العبدُ عن الربِّ: هو رضا المحبّ كما مرّ، وهو ألاّ يبقى للعبدِ تعلّقٌ بغير ما أراده الحقُّ تعالى [له، وذلك بألاّ يجد في نفسه حرجًا ممّا قدَّره الحق] وقضاه، ولو في قطعِ يده، وموت ولده، فإنَّ المحبةَ الحقيقيةَ لا تصحُّ إلا مع محبّة ما هو مُراد للمحبوب.

كما سُئلت رابعة العدوية رضي الله عنها وقد شجَّ الجدارُ وجهها وهي لا تعلم، فقالت: أغفلني حبّي للمُبلي عن بعض بلائه.

ولهذا قيل: الرضا خُلُقٌ إذا تحقّق العبدُ به لم يبقَ فيه خوفٌ من هجوم شيءٍ، ولا حزنٌ على فوت شيء؛ بل ولا إنكارٌ لشيء، لأنه إنّما يُنكر بعبديته المحقّقة لامتثال أمر مولاه في الإنكار، لا عن حظِّ النفس. فقالوا: الرضا مَلَكَةٌ تُلقي النفس لما يأتي به القدر على وجهٍ لا تتألَّمُ به؛ بل تأنسُ إليه، وتبتهج به، لانشغالها بالالتذاذِ الحاصل من رؤية مَنْ بيده التقديرُ عن إدراك ما يؤلم من القدر، كما عرفته في قصّة رابعة رحمة الله عليها. انتهى.

مطلب القضاء

والقضاء قال الشيخ الأكبر قدَّسنا اللهُ بسرِّه الأنور: اعلمْ أنّ القضاء والقدر أمران متباينان، فالقضاءُ هو الحكُم الإلهي على الأشياء بكذا، فله المضاء في الأمور، وأما القدرُ فهو الوقت المعيّن [١٣٢/ب] لإظهار الحكم.

فالقضاءُ يحكم على القدر، والقدرُ لا حكم له في القضاء؛ بل حكمُهُ في المقدرِ لا غير بحكم القضاء، فالقضاءُ حاكمٌ، والمقدّر مؤقت، فالقدرُ التوقيتُ في الأشياء.

وقال في «الفتوحات»: الفرقُ بين القضاء والمقضي لأن القضاءَ من الله، والمقضيّ ليس كذلك، فإنّه أمرٌ معيّنٌ كالعصيانِ والكفرِ وغيره، فالقضاءُ بالرضا صورةُ التّسليم للحقِّ تعالى بحسب إرادته، والرضا بالمقضي قبولُ ما لا يرضى الحقّ من حيث مُقتضى النفس، لا من حيث ما أراد الحقُّ له، فالرضاء بعين القضاء ليس الرضاء بالمقضي. انتهى.

مثنوي:

كفتمش ايـــن كفـــر	مقضـــي لـــه قضـــاست
هســـت آثـــار قضـــا	ايـــن كفـــر راســـت

وقال الفرغاني[1] قُدِّس سرّه: القضاءُ قد عرفته في باب سرِّ القدر.

والقضاء عند هذه الطائفة عبارةٌ عن حكم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها.

والقدرُ: توقيتُ ما هي عليه الأشياء في عينها من غيرِ مَزيدٍ.

وفسَّرتِ الفلاسفة القضاءَ بأنه عبارةٌ عن وجودِ جميعِ الموجودات في العالم العقلي مجتمعةً، ومجملةً على سبيل الإيداع.

قالوا: والقدر عبارةٌ عن وجود الموجودات التي في المواد الخارجية من حيث وجودها بها مفصّلة واحدًا بعد واحد.

---

(1) لطائف الإعلام: ٢/ ٢٣٣.

وأما اصطلاحهم في الإبداع فهو أنهم قسّموا الممكنات على ثلاثة أقسام، وهي: المبدعات، والمحدثات والمكونات.

قالوا: فالمبدعُ ما يكون وجودُه عن الباري تعالى وتقدّس على سبيل التعليق به[1]، دون متوسطٍ من مادةٍ أو آلةٍ أو زمانٍ. وأما المكوّن المسبوق بالمادة. والمُحدثُ المسبوق بالزمان.

ولمّا استحالَ سبقُ المادة الأولى بمادةٍ قبلها. وكذا ماهية الزمان بزمانٍ آخر صارَ وجودُهما أيضًا من قبيل الإبداع، كما هو وجود العقل المفارق.

فأقسام المبدعات ثلاثة: العقل المفارق، والمادة الأولى، وماهية الزمان.

وهذا التقسيم لا يلزم منه ما يظنّونه من قِدَمِ العالم؛ لأن إطلاق الذات في لزوم شيءٍ عنها محال. فاعلم ذلك. انتهى.

مطلب القدر

والقدر تعلّقُ الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة، فيتعلّق كلُّ حالٍ من أحوال الأعيان، وبزمانٍ معين، وسببٍ معينٍ عبارة عن القدرة. وقد مرّ تفصيلُه في سرِّ القدر.

وروي أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ناظرا في مسألةِ القدر، أن أبا بكرٍ رضي الله عنه كان يقول: الحسناتُ من الله تعالى، والسيئاتُ من أنفسنا. وكان عمر رضي الله عنه يضيفُ الكلَّ إلى الله تعالى، فذُكر ذلك لرسولِ الله ﷺ، فقال عليه السلام: «إن أوّلَ من تكلّمَ بالقدر من جميع الخلق كلِّهم جبرائيلُ وميكائيل، فكان جبرائيلُ يقول مثلَ مقالتك يا عمر، وكان ميكائيل يقول مثل مقالتك يا أبا بكر، فتحاكما إسرافيل، فقضى بينهما أنَّ القدرَ كلَّه خيره وشره من الله تعالى». ثم قال رسول الله ﷺ: «وهذا قضائي بينكما» ثم قال: «يا أبا بكر لو أرادَ الله تعالى ألاّ يُعصى ما خلقَ إبليسَ عليه اللعنة»[2]. نُقل من «شرح الفقه الأكبر» لأبي المُنتهى[3].

---

(١) في اللطائف: التعلّق به.

(٢) حديث رواه البزار في المسند ٦/ ٤٥٥ (٢٤٩٦)، والبيهقي في القضاء والقدر (١٢٨)، وروته بيبي في جزئها ٧٧(١٠٥) وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ١/ ٢٧٣.

(٣) الكتاب شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، ألّفه أحمد بن محمد المغنيساوي أبو المنتهى (نسبة لمغنيسا بلدة=

وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] لأنّه سبحانه خلق وأظهرَ هذه الحسنةَ من باطنِ قابليتك إلى ظاهرك ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] بشؤم [١٣٣] قابليتك، والكلُّ من عند الله من حيثُ الخلق والإيجاد، والكسبُ من العبد، لأن كسبَهُ في هذه الدنيا ظهورُ ما في قابليَّتِهِ الأزلية قولاً كان أو فعلاً، أو كفرًا، أو إيمانًا، طاعةً أو معصية. فإذا تحقَّقتَ بما ذُكر، فقد علمت أنَّ القضاء حكمُ الله في خلقه، والمقضي به ما في استعداد الخلق في الأزل، فالقضاء غيرُ المقضي، فلا يلزمُ من الرِّضا بالقضا الرضا بالمقضي، فنرضى بقضاء الله الذي هو الحكم، ولا نرضى بشقوتنا التي هي حكمٌ في الأزل، وحكمُنا غيرُ حكمه؛ بل الحقُّ لم يرض بشقوتنا. انتهى.

مطلب التسليم والتفويض

والتسليم لمجاري القدرة على الإطلاق عطف على الرضا. يعني من ادّعى أنّه في مقام الرضا بالقضا، وفي مقام التسليم لمجاري القدرة.

والتَّسليمُ: هو الانقياد لأمرِ الله تعالى، وتركُ الاعتراض فيما لا يلائم.

وقال الفرغاني(١) قُدّس سرُّه: التسليمُ هو أن يَكِلَ العبدُ نفسه إلى ربّه في جميع أحواله، لكن ببقاء مزاحمةٍ من العقل والوهم، وبهذا يُفرّقُ بينه وبين التفويض.

والتفويض: هو كِلَةُ الأُمورِ كلِّها قبل الوقوع وبعده إلى مُجريها، علمًا بأنه أعلمُ بمصالحنا، وأَرحمُ علينا منَّا، وتلك الكلةُ إنْ كانت في مقابلة مزاحمة العقل والوهم فهي التسليم.

وفي «الكليات(٢)» التسليمُ: تسليمُ كلِّ شيءٍ ما يناسبه، فتسليمُ الواجبات إخراجُها من لعدم إلى الوجود. وقد ثبت(٣) في قواعدِ الشرع أنَّ الواجبات لها حكمُ الجواهر، فيجري لتسليمُ فيها كما يجري في الأعيان.

والتسليم: هو أن يفرضَ المتكلّمُ أو الشاعر فرضًا محالاً إما منفيًا أو مشروطًا بحرف

بتركيا) فقيه حنفي عالم بالقراءات، توفي سنة ١٠٠٠هـ. وللكتاب نسخ خطية عدّة.

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٣١٩، ٣٣٨.

(٢) الكليات ٢/ ٧٣.

(٣) في الكليات: وقد يثبت.

الامتناع، ليكون ما ذكره ممتنعَ الوقوعِ بشرطه، ثم يسلّم وقوعه تسليمًا جدليًا يدلُّ على عدم الفائدة في وقوعه، كقوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ ﴾ [المؤمنون: ٩١] معناه ـ الله تعالى أعلم ـ: أنّه ليس معه من إلهٍ، ولو سلّمنا أنَّ معه إلهًا، لزم من ذلك أنَّ كلَّ إلهٍ يذهبُ بما خلق، واللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ، وإن بعضَهم يعلو على بعضٍ فلا يتمُّ في العالم أمرٌ، ولا ينفذ فيهم حكمٌ، والواقع خلاف ذلك، ففرض إلهين فصاعدًا محال. انتهى.

مطلب القدرة

والقدرة: هي الصفةُ التي يتمكّن الحيُّ من الفعل وتركه بالإرادة.

القدرة الممكنة: عبارةٌ عن أدنى قوّةٍ يتمكّن بها المأمورُ من أداء ما لزمه بدنيًا كان أو ماليًا. وهذا النوع من القدرة شرطٌ في حكم أمرٍ احترازًا عن تكليف ما ليس في الوسع.

القدرة الميسّرة: ما يوجب اليسر على الأداء، وهي زائدةٌ على القدرة المُمكنة بدرجةٍ في القوة في الواجبات، إذ بها يثبتُ الإمكان، ثم اليُسر بخلاف الأولى، إذ لا يثبت بها الإمكان. وشرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية، لأن أداءها أشقُّ على النفسِ من البدنيات، لأنَّ المال شقيق الروح.

وفرق بين القدرتَيْنِ في الحكم، إن الممكنة شرطٌ محض حيث يتوقّف أصلُ التكليف عليها، فلا يشترط دوامها لبقاء أصل الواجب. فأمّا الميسرة فليستْ بشرطٍ محضٍ، حيث لم يتوقّف التكليف عليها.

والقدرة الميسرة تقارن الفعل عند أهل السنة والأشاعرة خلافًا للمعتزلة، لأنّها عرضٌ لا يبقى زمانين، فلو كانت سابقةً لوجد الفعل حالَ عدم القدرة، فإنّه محالٌ. وفيه نظرٌ لجواز أن يبقى [١٣٣/ب] نوعُ ذلك العرض بتجدّد الأمثال. فالقدرةُ الميسّرةُ دوامها شرطٌ لبقاء الوجوب، ولهذا قلنا: تسقط الزكاة بهلاك النصاب، والعشر بهلاك الخارج خلافًا للشافعي، فإنّ عنده إذا تمكّن من الأداء ولم يؤدِّ ضمن؛ وكذا العشر بهلاك الخارج. كذا في «التعريفات[١]».

---

(١) التعريفات ١٤١.

وفي «الكليات[١]»: القدرةُ هي التمكّن من إيجاد شيءٍ.

وقيل: صفةٌ تقتضي التمكّن، وهي مبدأ الأفعال المستفادة[٢] على نسبةٍ متساوية، فلا يمكن تساوي الطرفين، الذي هو شرط تعلّق القدرة إلاّ في الممكن، لأن الواجبَ راجحُ الوجود، والممتنعَ راجحُ العدم. أعني أنّه إن شاء أن يفعله يفعله، لكنّ المشيئة ممتنعةٌ، أي ليس من شأن القادر أن يشاءه.

والفلاسفةُ ينكرون القدرةَ بمعنى صحّة الإيجاد والترك، بدليل أنّهم فسّروا حياة الباري تعالى بكونه بحيث يصحُّ أن يعلمَ ويقدّر، لا بمعنى أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإنَّ القدرةَ بهذا المعنى متّفقٌ عليه بين الفريقين.

والقدرةُ: سواء كانت علّةَ تحصيل الفعل كما هو اختيار صاحب «التبصرة» أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامّةِ المشايخ، تتعلّق بالمعدوم ليصيرَ موجودًا دون الموجود لاستحالة إيجاد الموجود؛ والمحالُ لا يدخلُ تحت القدرة، فلا يجوز أن يُوصفَ اللهُ بالقدرة على الظلم والكذب. وعند المعتزلة يقدرُ ولا يفعل. وفيه جمعٌ بين صفتي الظلم والعدل، وهو محال.

والواجبُ ما يستحيل عدمه.

قال بعضهم: القدرةُ هي إظهارُ الشيء من غير سببٍ ظاهر.

وتُستعمل تارةً بمعنى الصفة القديمة، وتارةً بمعنى التقدير. فالقدرة بالمعنى الأول لا يوصف بضدِّها، وبالمعنى الثاني يُوصف به وبضدّه، ولذا قُرىء قوله تعالى ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣] بالتخفيف والتشديد، وكذا ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧].

فالقدرة التي يصير الفعل بها متحققَ الوجود، وهي تقارن الفعل عند أهل السُّنة والأشاعرة خلافًا للمعتزلة، لأنها عَرَضٌ لا يبقى زمانين، فلو كانت سابقةً لوجد الفعل حالَ عدم القدرة، أنّه محالٌ، وفيه نظر، لأنه على تقدير تسليم عدمِ بقاء مثل هذه الأعراض لا يلزم من التحقق بل الفعل، كون الفعل بدون القدرة لجواز أن يبقى نوعُ ذلك العرض بتجدّد الأمثال.

---

(١) الكليات ٤/ ١٣-١٨.

(٢) في الأصل: المتضادة، والمثبت من الكليات.

والقدرة الممكنة: هي: أدنى قوة يتمكّن بها المأمور من أداء ما لزمه بدنيًا أو ماليًا، وهذا النوعُ شرطٌ لكلِّ حكم.

والقدرة الميسرة هي: ما يوجب اليسر على المؤدّي، فهي زائدةٌ على المُمكنة بدرجةٍ في القوة، إذ بها يثبت الإمكان.

وفرقٌ بين القدرتَيْنِ في الحكم، وهو أنَّ الممكنةَ شرطٌ محضٌ يتوقّف أَصلُ التكليف عليها، ولا يشترط دوامها لبقاء الواجب، وأمّا الميسرة فليست شرطًا حتى لم يتوقفْ التكليف عليها، ولأنّها مغيِّرةٌ لصفة الواجب من مجرد الإمكان إلى صفة اليسر على معنى أنه إذا كان جائزًا من الله تعالى أن يُوجبَ على عباده بدون هذه القدرة، فكان اشتراطُ القدرة الميسرة تيسيرًا لأمرِ العباد لطفًا منه وفضلاً، بخلاف الممكنة، إذ لا يجوز التكليف إلاّ بها، فلا يكون اشتراطُها لليسر؛ بل للتمكين.

والمنقول عن أبي حنيفة رضي الله عنه: أنَّ القدرةَ مقارنةٌ للفعل، ومع ذلك تصلحُ للضدّين، فالفاعلُ إذا فعلَ إنّما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنةً [١٣٤] للفعل لا سابقةً عليه، وأمّا إذا لم يفعل فلا نقولُ إنَّ الله لم يخلق القدرة الحقيقية، بل يمكنُ أنّه خلقَها، ومع ذلك لم يفعلِ العبد.

والتوسط بين الجبر والقدر مبنيٌّ على أن القدرةَ تصلحُ للضدّين[1] فإنَّ الآلات والأدوات المعدّة لتعميم القدرة الناقصة صالحةٌ للضدين كاللِّسان يصلحُ للصدقِ والكذب وغيرِ ذلك، وكاليد تصلح لقتالِ الكفّار ولسفك دماءِ المسلمين، فكذا حقيقة القدرة التي يحصلُ بها الفعل مثل السجدة لصنمٍ معصيةٌ، ولله تعالى طاعة، والاختلافُ بينهما من حيث الإضافة إلى الأَمر والنهي. وقصدُ الفاعل. وأمّا السجدةُ فلا تفاوت في ذاتها، وكذا حركةُ اللِّسان لا يتفاوت بين الصدق والكذب، والقدرةُ إنّما صارت شرطًا أو علّةً للفعل من حيث ذاتها، لا من حيث النسبةِ إلى الأَمر والنهي والقصد، فصحَّ أنَّ القدرةَ الواحدة تصلحُ للضدّين، إلاّ أنها إذا صرفتْ

---

(١) في الهامش: قال قطب الفقهاء: إن القوّة بمعنى مجرد القوة صالحة للضدين، ومتقدمة على الفعل، فلا يلزم تكليف العاجز إذا حصل القدرة سابقته عليه. وأمّا القدرة المستجمعة بجميع الشرائط، فلا تتعلّق بالضدين؛ بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاق الشرائط، وهي مع الفعل لا محالة. انتهى.

إلى الطاعة سُمِّيت توفيقًا، وإذا صُرفت إلى المعصيةِ سُمّيت خذلانًا، وذلك لا يُوجب اختلافًا في ذاتها.

والأشعري لمّا قال بالقدرة مع الفعل، لكن يجب بها الأثر، وأنها لا تصلح للضدّين، فوقع في الجبر.

والمعتزلةُ لمّا قالوا بالقدرةِ السابقة، ثم ما بعدها مفوّضٌ على العبد. فوقعوا في التفويض، فاللهُ سبحانه قدّر أن يوجدَ الأثر، وهو الهيئةُ الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد، ولا يرد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزمُ الجبر، لأنَّ تقديرَ الاختيار اختيارًا لا يُوجب الجبر، لأنَّ تقدير الشيءِ لا يُوجب ضدّه، واستحالة دخول مقدور واحدٍ تحت قدرتين إذا كانت لكلٍّ منهما قدرةُ التخليق والاكتساب. فأمّا إذا كانت لأحدِهما قدرةُ الاختراع، وللآخر قدرةُ الاكتساب، فجائزٌ بخلاف الشاهد.

واعلم أن محلَّ قدرةِ العبد هو عزمُهُ المصممُ عقيب خلقِ الداعية والميل والاختيار، وبهذا يبطلُ احتجاجُ كثيرٍ من الفسّاق بالقضاء والقدر لفسقهم، إذ ليس القضاءُ والقدر ممّا يسلبُ قدرةَ العزم عند خلقِ الاختيار، فيكون جبرًا ليصحَّ الاحتجاج.

قال بعض المحققين: يلزم على ما ذهبَ إليه أبو حنيفة رحمه الله من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكونَ القدرة على الإيمان حالَ حصول الإيمان. والإيمان حال عدم القدرة، ولا معنىً لتكليف ما لا يُطاق إلاّ ذلك، وممّا يدلُّ على جوازه هو أنَّ الله تعالى كلَّفَ أبا لهب بالإيمان. ومن الإيمان تصديقُ الله في كلِّ ما أخبر عنه، وممّا أَخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد صارَ أبو لهب مكلَّفًا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليفٌ بالجمع بين النقيضين. والجواب أنَّ التكليف لم يكن إلاّ بتصديق الرسول، وأنّه مُمكنٌ في نفسه، متصوّرٌ وقوعه. وعلم تعالى عدم تصديق البعضِ، وإخبارُه لرسوله لا يُخرجُ الممكن عن الإمكان، ولأنَّ التكليف بما أَنزل كان مقدّمًا على الإخبار لعدم إيمان أبي لهب، فلما أنزلَ أنَّه لا يؤمن ارتفعَ التكليفُ بالإيمان بجميع ما أنزل، فلم يلزم الجمع بين النقيضين.

والحاصل أنَّ علمَ الله تعالى وإخبارَه بوجود شيءٍ أو عدمه لا يُوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسلبُ به قدرةُ الفاعل عليه، لأنَّ الإخبار عن الشيءِ حكمٌ عليه [١٣٤/ب] بمضمون الخبر، والحكم تابعٌ لإرادة الحاكم إياه، وإرادتُهُ تابعةٌ لعلمه، وعلمُه تابعٌ للمعلوم. والمعلوم

هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله بالاختيار، ففعله باختياره أَصلٌ، وجميع ذلك تابع له لا يوجب المتبوع إيجابًا يؤدّي إلى القسر والإلجاء؛ بل يقعُ التابع على حسب وقوع المتبوع.

والقادر: هو الذي يصحُّ منه أن يفعلَ تارةً، وألاّ يفعل أخرى. وأمّا الذي إن شاءَ فعل، وإن شاءَ لم يفعل، فهو المختار، ولا يلزمه أن يكون قادرًا لجواز مشيئة الفعل لازمة لذاته، وصحةُ القضيةِ الشرطية لا تقتضي وجود المقدم.

قال أهلُ الملل والنحل[١]: المؤثّر إمّا أن يُؤثّر مع جواز ألاّ يؤثر، وهو القادر[٢]، أو يؤثر لا مع جواز ألاّ يؤثر، وهو الموجب. فدلَّ أنَّ كلَّ مؤثّرٍ إما قادر وإما موجب، فعند هذا قالوا: القادر: هو الذي يصحُّ أن يؤثّرَ تارةً، وألاّ يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة.

والقدير: هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدًا عليه ولا ناقصًا عنه. ولذلك لا يصحُّ أن يوصفَ به إلاّ الله.

والقدرة: كما يُوصف بها الباري بمعنى نفي العجز عنه تعالى، يوصف بها العبد أيضًا بمعنى أنّه هيئةٌ بها يتمكّن من فعل شيءٍ ما، وقد عبّر عنها باليد في قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] وذلك بالنظرِ إلى مجرَّدِ القدرة. ويعبّر عنها باليدين بالنظر إلى كمالها وقوتها، ومتى قيل للعبد قادرٌ، فهو على سبيل معنى التقييد.

والمقتدرُ: يقارب القدير، لكن قد يُوصف به البشر بمعنى المتكلّف المكتسب للقدرة. انتهى.

وقوله: على الإطلاق في قوله: (والتسليم لمجاري القدرة على الإطلاق) احترازٌ عن التقييد، لأنّه كما يقتضي الرضا بالقضا لا بالمقضي، كذلك يقتضي التسليم للقدرة القديمة المطلقة لا للقدرة المقيّدة التي صادرة عن المخلوق.

والحاصل الشاهد الذي يقوم بصاحب الدعوى كصفرة الوجل، وحمرة الخجل، وترك الاعتراض على الله تعالى في أحكامه.

---

(١) في الكليات ٤/ ١٧: قال صاحب الملل والنحل.

(٢) جاء في الهامش: القادر: هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلاً عن اختيار الفعل، وبالعكس. مجيب الدواعي المختلفة لا الذي يتصوّر منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل، فإنه يجري مجرى الجمع بين الضدين.

والصبرُ إذا نالته المصائب في حقٍّ من ادّعى أنّه في مقام الرضا بالقضا، والتسليم لمجاري القدرة على الإطلاق لأن الصُّفرةَ شاهدُ الوجل، والحمرة شاهد الخجل، وترك الاعتراض شاهد الانقياد. والصبر عند المصيبة شاهد الرضا بالقضا، وشاهد التسليم لمجاري القدرة على الإطلاق.

والضرب الثاني من الضربين وهو الشاهد الذي يقوم بذات غيره، أي بذات غيرِ صاحب الدعوى.

وهو عن ذاته القائم بذات غيره. أي بذات غيرِ صاحب الدعوى. **كتحديه بأفعال كون ما معين عنه بهمته وهو ساكت.**

والتحدي: مصدرٌ من قولك تحدّيت فلانًا، إذا باريتَهُ في فعلٍ، ونازعته الغلبة. ويُقال: فلان يُباري فلانًا: أي يُعارضه، ويفعلُ مثلَ فعله، وهما يتباريان.

مطلب الهمة

والهمة توجّه القلبِ وقصدُه بجميع قواه الروحانية إلى جانبِ الحقِّ لحصول الكمال، أو لغيره.

وقال الفرغاني[1] قُدّس سرُّه: الهمّة هي: المنزلُ العاشر من منازل قسم الأودية كما عرفت بأن الهمّة تبعث السرّ على السير في منازل المحبّة ورتبها، وقد تُطلق بإزاء تجريدِ القلب [للمنى وتطلق] بإزاء أوّل صدقِ المريد. وتُطلق بإزاءِ جمع الهمِّ لصفاء الإلهام. وتطلق بإزاءِ تعلّق القلب [١٣٥] بطلب الحقِّ تعلّقًا صِرفًا: أي خالصًا من رغبةٍ في ثوابٍ أو رهبة في عقاب.

ولهذا قالوا: الهمَّةُ ما تثير شدَّة الانتهاض إلى معالي الأمور.

ويُقال: الهمّة طلبُ الحقِّ بإعراضٍ عمّا سواه من غيرِ فتورٍ ولا توانٍ.

ويعبَّر بالهمّة عن نهاية شدّة الطلب.

همة الإفاقة: هي أولُ درجات الهمة، فإنّهم جعلوا الهمّة ثلاثَ درجات، أولها: همَّةُ الإفاقة؛ وثانيها: همّة الأنفة. وثالثها [: همة] أرباب المطالب العالية كما سيأتي.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/٣٦٩.

فأمّا همة الإفاقة فهي: همَّةٌ يتَّصفُ بها العبدُ أول ما يفيق قلبُه من غلبات الذهول[١] وفتنِ الهوى، فيشاهد الدُّنيا فيها مستقبحةً لما فيها من توحّش قلوب المشتغلين بها قال عليه السلام: «ألا إنَّ الدُّنيا ملعونةٌ، ملعونٌ ما فيها إلاّ ذكر الله وما والاه، وعالمٌ أو متعلّم»[٢].

فلهذا صارَ صاحب هذه الدرجة ممّن تصونه همَّتُهُ عن الرغبة في الفاني، لأنه يرى أنَّ الدنيا بما فيها لا بقاءَ لها، وتحمله على الرغبة في الباقي، لأنه يرى الآخرةَ بما فيها لا فناء لها، وتصفية من كدر التواني لما يجدُهُ من صفاء السرِّ، وطمأنينة القلب عند قيامه بما دعاه الحقُّ إليه، لما يجدُه من الكدورة وغين القلب عند التواني عمّا فرضه الله عليه. فلهذا صارتْ همَّتُهُ تسارعُ إلى امتثال الأمر لئلا يخطىء[٣] بحرمان الأجر.

همة الأنفة: هي الهمة التي في الدرجة الثانية وهي: همَّةٌ تُورثُ صاحبَها أنفةً على قلبه أن تشغلَهُ بطلب الأجرِ من الله عزّ وجل، ليتوقّعَ منه ما وعده على الطاعة من الثواب، لارتقاءِ همّتِهِ عن رؤية العمل إلى مشاهدة الحقِّ الذي إنما يطلبُ العمل طمعًا في القرب منه حتى تكون نهايةُ العمل الصالح عند [صاحب] هذه الهمة لا تبلغ نهاية توجّهه إلى ربّه.

همة أَرباب الهمم العالية: هي همَّةُ من لا يُريد بما يقصدُ بعمله شيئًا سوى الحقِّ، فلمّا تعالت همَّتُهُ عمّا سوى الله أن يجعله مقصودًا له، كانت همّتُهُ أعلى الهمم لتعلّقها بالحقِّ الذي لا يعلوه شيءٌ، وسمّيت همّتُهُ لذلك بالهمم العالية.

[الهمم العالية]: يعني بها همم القوم الذين لا يطلبون بعبادتهم من الله سوى مجرّد العبودية له سبحانه لصدقِ محبّتهم فيه، لا فيما سواه من رغبةٍ في نعيمٍ، أو رهبةٍ عن جحيم، فسُمّوا أهل الهمم العالية لسموّ هممهم حيث تعلّقت بأعلى المقاصد الذي هو الحقُّ عزّ شأنه. وما ذاك إلاّ لكون هممهم عاليةً في نفسها حتى أَورثتهم الازدراء بالأعراض، وقلّة المبالاة بالدرجات، بحيث لا يطلبون من قيامهم بما ندبوا إليه من الأعمال الصالحة الوافية بشروط الإخلاص شيئًا من الأحوال التي يعبّر بها عن التجلّيات والواردات؛ بل ولا يرضى صاحبُ

---

(١) في لطائف الإعلام: غلبات اللهو.

(٢) حديث رواه الترمذي (٢٣٢٢) في الزهد، باب (١٤) وحسّنه، وابن ماجه (٤١١٢) في الزهد، باب مثل الدنيا.

(٣) في اللطائف: لئلا يحظى بحرمان.

هذه الهمة بأن يكون شهوده للحقِّ من حضرات أسمائه، بل ولا تقف همّتُهُ أيضًا عند مشاهدة الصفات، بل يتجاوز عن مشاهدة النعوت إلى عينِ الذات، لأنه لا يرتوي عطشه إلاّ بورود العينِ التي هي مقدسة عن المتى والأين. انتهى.

ويكون ذلك الفعل على نوعين: إما يجوز أن يتوصل إليه بحيلةٍ ما حتى يقع ذلك الفعل ولم تعلم هذه الحيلة من المدعي، وظنَّ أنَّ ذلك الفعل من قبيل خرقِ العادة لقرينة حالٍ صحّت عند المشاهد له أي لذلك المدّعي **المنتقد** [١٣٥/ب] قوله: لقرينة. . . إلى آخره جملةٌ تعليلية لقوله (لم تعلم) وجملة (صحّت) صفة حال، والحال مضافٌ إليه لقرينة. والمنتقد صفةُ المشاهد بمعنى المميز.

يعني: المشاهد المميز لا يعلم حيلةَ المدّعي لقرينة حالٍ صحّت عنده. أي من قرينة حال المدعي كعصي السحرة.

وأمّا ما يكون خارجًا عن مقدور البشر كعصا موسى عليه السلام **فهذه شواهدُ الأحوال محصورةٌ** على الضَّربين المذكورين، **وغرضنا في هذا الكتاب لَمَعٌ لا إسهاب ولا تطويل.**

يُقال: لمعَ البرقُ: أضاء. وبابه قطع، ولَمَعان بفتح الميم. والإسهاب بمعنى الإكثار، يقال: أَسهبَ الكلام: أي أكثرَ، فهو مُسهَب بفتح الهاء، ولا يقال بكسر الهاء. فهو نادر.

يعني مُرادنا في هذا الكتاب اختصارٌ لا إسهاب وإطناب **والحال باليسير المكمل الجهات يحصل الغرض إن شاء الله تعالى.** واليسير: القليل، وشيءٌ يسير: أي هيّن: أي بالقليل الكامل الأطراف يعني بالمفيد المختصر يَحصلُ المراد إن شاء الله تعالى، **إذ التكثير في الكلام يؤدي إلى الملل والسآمة.** الملالة والسآمة بمعنًى، يُقال: ملَّ الشيءَ، وملَّ من الشيءِ يملُّ مللاً وملة وملالة، أي سئمه. واستملّ: بمعنى ملّ، ورجل ملّ وملول، وذو ملّة. وأملّه وأملّ عليه: أي أسأمه. ويُقال: سئم من الشيءِ من باب طرب، وسأَما وسآمًا بالمدِّ، وسآمة بوزن عجلة أي ملّه، ورجل سؤم.

والله المرشد لا رب غيره، الرشد: الاستقامة على طريق الحقّ مع تطلب فيه. وغالبُ استعماله للاستقامة بطريق العقل. ويُستعمل للاستقامة في الشرعيات أيضًا. ويُستعمل استعمالَ الهداية. والرُّشد من صفات الله تعالى بمعنى الهادي إلى سواء الصراط، والذي

حسن تقديره، فيما قدّر. قيل الرشيد: أَخصّ من الرَّشَد محرَّكةً. فإنه يقال في الأمور الدنيوية والأخروية. والرشيد في الأمور الأخروية لا غير، والإرشاد أعمُّ من التوفيق؛ لأنَّ الله تعالى أَرشد الكافرين بالكتاب والرسول، ولم يوفّقْهم. والرشاد هو العمل بموجب العقل.



مطلب الفلك الثاني الإيماني
المطلع الأول الوفاقي

الفلك الثاني الإيمان الذي فيه المطلع الأول الوفاقي الذي ترجمته مطلع هلال محاق. وقد مرَّ تفصيلُ المطالع[١].

وهلال محاق: هو الهلال الذي يقعُ في آخر الشهر، ويمحقه الشمس، والمحقُ في اصطلاحهم فناؤك في عين الحق، وذلك أنّهم يُشيرون بالمحو والطمس والمحق إلى مراتب الفناء الثلاثة التي هي: فناء [١٣٦] الأفعال بحيث تمحو نسبتها إلى غير الحقّ عزّ شأنه. والطّمسُ فناءُ الصفات كذلك. والمحقُ فناءُ العين بحيث لا يَرى سوى ذات الحقّ.

وإنّما اصطلح على هذه المعاني بهذه الألقاب لكون المحو في اللغة: زوال الأثر، والطّمس: مبالغة فيه، والمحق العدم بالكلية؛ ولذلك اصطلحوا بالمحو على فناءِ الأفعال، وبالطمس على فناء الصفات، والمحق على ذهاب الذوات.

طلع أي هلال محاق بنفس الإمام المدبر في عالم الجبروت والملكوت فغطّيا: أي ستر الإمامان، هما شخصان أَحدُهما عن يمين القطب، ونظرُهُ في الملكوت، والآخر عن يساره، ونظرُهُ في الملك.

والملك: عالم الشهادة، والملكوت: عالم الغيب المختصُّ بالأرواح والنفوس.

والجبروت: عند أبي طالب المكّي: عالمُ العظمة، يُريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية. وعند الأكثرين عالم الأوسط. وهو البرزخ المحيط بالأمريات الجمة.

ألم يعلم الإمام العلام وأولو الألباب والأفهام. واللب في اللغة: العقل وجمعه ألباب، وألبّ. واللبيب العاقل، وجمعه ألبّاء كأطباء، وخالصُ كلِّ شيءٍ لبُّه. وفي الاصطلاح اللُّبُّ: هو العقل المنور بنور القدس، الصافي عن قشور الأوهام والتخيلات.

---

(١) انظر صفحة (١/ ٣٥٨).

والفهم هو: تصوّر الشيء من لفظ المخاطب، وجمعه أفهام، والإفهام: إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

والفكر هو: حركة النفس نحو المبادي، والرجوع عنها إلى المطالب.

والنظر: ملاحظة المعلومات الواقعة في ضمن تلك الحركة.

أن نور صباح الموافقة تنفّس. أي تنوّر، **فأظهر ما كمن** أي اختفى **فيما عسعس**. أي أظلم. يقال: عسعس اللّيلُ: إذا أقبل ظلامُهُ. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ۞ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٧-١٨] أي: تبلّج أي أشرق وأضاء.

فبموافقة مضاهاة. أي: مشابهة **الذاتين على التكميل في عالم المثل الوجودي**. المثل هو الإنسان الكامل المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ...﴾ الآية [النور: ٣٥]. فكان الإنسانُ هو مشكاة نور الحقائق الربانية، ومعدن ظهور الأسماء الإلهية التي فطر فيها، يعني بتكميل الأسماء الإلهية يتحقق المضاهاة في مرتبة المثل الوجودي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقد مرَّ تفصيلُ المضاهاة في مبحث بيان وحدة الوجود[١].

ظهر التوفيق في عالم المثال الجودي. وقد مرّ تفصيل المثل والمثال.

مطلب العالم

وأمّا عالم[٢] المثال يُراد به عالم الملكوت.

العالم[٣] اسم لما سوى الحقِّ عز وجل، وإنّما بُني على هذه الصيغة لأنّه اسمٌ لما يعلم به، كالطابع اسمٌ لما يُطبع به، والخاتم اسم لما يختم به، فكذا العالم اسم لما يعلم به، وذلك لكونه هو العلامةُ الدالّةُ على وجوبيته[٤] تبارك وتعالى.

---

(١) انظر الصفحة (١/ ٢٥٢).

(٢) جاء في الهامش: العالم لغة عبارة عمّا يُعلم به الشيء. واصطلاحًا عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات، لأنه يُعلم به الله من حيث أسمائه وصفاته. تعريفات.

(٣) مادة (العالم) من لطائف الإعلام ٢/ ٩٩.

(٤) في اللطائف: الدالة على موجده.

وحقيقة العالم هو الوجود المقيّد بصفات الممكنات، ولهذا يُطلق عليه بأنه سوى الحقّ، وهو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ، وليس هو بشيءٍ زائد على حقائق معلومة للحق تعالى [أولاً، متصفة بالوجود ثانيًا]، فجميع الكائنات ليس إلاّ حقائق معلوماته، تجلّتْ من باطن الحقّ بالوجود إلى ظاهره على الوجه الذي عرفتَ في أغمضِ المسائل من كون المراد بتجلّيها إنّما هو تجلّي الحقّ بأحكامها، لأنَّ البطون ذاتيٌّ لها على ما مرّ في بابها، فهو تعالى الظاهرُ في المظاهر، فهو الباطنُ عنها، فظهوره باعتبار تجلّيه في أعيانها، وبطونه باعتبار عين ذاته التي لا يصحُّ إدراكُها لغير ذاته [١٣٦/ب] فهو الظاهر في كلِّ مفهومٍ، والباطنُ عن كلِّ فهمٍ، لأنَّ أعرفهم من قال: (إنَّ العالمَ صورتُهُ، وهو هويّته)[١].

فهذه التعينات والتعدّدات في الوجود الواحد إنّما هي أحكامُ الاسم الظاهر من حيث أنّ ظاهر الحقّ هو مجلي لباطنه. فأحكام الظهور تعدُّدُ مُطلق وحدة البطون، وتلك الأحكام هي المسماة (بالقوابل) وهي صورُ الشؤون التي عرفتها ليس غيرها.

عالم المعاني: هو حضرة المعاني الذي هو التعيّن الثاني كما عرفت أنّه يُسمّى بذلك لتحقّقِ جميع المعاني الكلّية والجزئية، وتميّزها في علمه تعالى، لاستحالة خلوّ شيءٍ عن علمه تعالى.

عالم الجبروت: هو عالم الأسماء والصفات الإلهية والحقائق الكونية في العلم الأزلي، ويُسمّى: مقام الجمع، وجمع الجمع، والمرتبة الألوهية[٢].

عالم الملكوت: هو عالم الأرواح، والملائكة.

عالم الجمع: هو حضرة الجمع التي عرفتها، وقد يعني بها عالم الجبروت، ويعني بعالم الجمع مشهود الوحدة في الكثرة بحيث يُشاهد الذات من حيث واحديّتها المشتملة على جميع الأسماء والحقائق.

عالم الأمر: هو عالم الملكوت، سُمّي عالم الأمر لوجوده عن أمرِ الحقِّ من غير سبب.

عالم الملك: هو عالم الأجسام والجسمانيات.

---

(١) في اللطائف: إن العالم صورة وهو هوية.

(٢) في اللطائف: والمرتبة الثانية للألوهية.

عالم الخَلْق: هو عالم الجسماني، وهو ما وجد عن الحقِّ بواسطةِ سببٍ.

عالم الصور: يراد به عالم الصُّور الجسمانية العلوية منها والسفلية، وهو عالم الأجسام.

عالم الغيب: يُطلق ويُراد بذلك ما ليس بمحسوسٍ كعالم الأرواح، وعالم المعاني.

عالم الشهادة: هو عالم الأجسام.

العالم الكبير: يُراد به جملة الممكنات.

العالم الصغير: يُراد به الإنسان. وهكذا هو عند الأكثرين.

وقال الشيخ رضي الله عنه في «الفتوحات»: إن العالم الكبير هو الإنسان الكامل، وإن الإنسان الصغير هو العالم، وذلك لكون الإنسان الكامل قد جمع كلَّ ما في العالم، وليس في العالم عند قطعِ النظر عن الإنسان الكامل كلّ ما فيه. انتهى من «تعريفات الفرغاني»[1].

وعوالم اللبس: هي جميع المراتب النازلة عن الحضرة الأحدية، لأن الذات الأَقدسية تنزلُ بتعيناتها فيها، وتتّصف بالصفات الروحانية والمثالية والحسّية، فتلتبس بها، فعالم المثال يكون بين عالم الروحانية وعالم الجسمانية، وهو عالمُ النفوس المجرّدة يعني بسبب موافقة مضاهاة الذاتين على الكيل في عالم المثل الوجودي ظهر التوفيق في عالم المثال الجودي وهو مرتبة القلب.

فالحضرات حضرتان أي حضرات الوجود على ما مرّ تفصيلها باعتبار الآخر، وهي حضرتان أي حضرة الوجوب وحضرة الإمكان **لهما** أي للحضرتين المذكورتين **علامتان** أي حالتان **جمع** أي حالة جمع للوجوب **وفرق** أي حالة فرق للإمكان.

مطلب الجمع

الجمع يُطلق في اصطلاحات القوم على عدّة معان:

منها: أنهم يُشيرون بالجمع إلى حقٍّ بلا خلق، وبالتفرقة إلى العكس، ويقولون: الفرق رؤيةُ الخلق بلا حقٍّ.

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٩٩ـ ١٠١.

وقالوا: الجمع هو الاشتغال بالحقِّ بحيث يجتمعُ الهمُّ، ويتفرّغ الخاطر للتوجّه إلى حضرةِ قدسه تعالى وتقدس. وإن الفرق هو تفرقةُ الخاطر عن ذلك، ويقرب من هذا قولُهم في التفرقة بأنها: عبارةٌ عن اشتغال النفس بقوى البدن، والتصرّف فيها، والانهماك في لذّاتها. وأن الجمعَ إقبالُ النفس على العالم القدسي، مشتغلةً به عن العالم الحسّي].

ويقال: الجمع اجتماعُ همّتها [١٣٧] على عبادة الحقّ، بحيث يؤدّيها ذلك عن الالتفات إلى الخلق.

ويُراد بالجمع أيضًا: الاشتغال بشهود الله عمّا سوى الله عز وجل. والتفرقةُ هي: الاشتغالُ عن الله بما سواه.

وقد يطلقون الجمع ويُريدون به شهود ما سوى الله قائمًا بالله.

وتارةً يعبّرون بالجمع عن حال من أثبتَ نفسَه وأثبت الحقّ، ولكن يشاهد الكلَّ قائمًا به سبحانه.

وتارةً يُطلقون جمع الجمع ويُريدون به ذلك.

وتارةً يعنون بجمعِ الجمع الاستهلاك بالكلّية في الله.

ويتبيّن اختلافُ المقصود من قرائن الأحوال كما لا يخفى عند التأمل.

ويُراد بالجمع أيضًا: شهودُ الوحدة في الكثرة، ويُسمّى عالم الجمع، وحضرة الجمع.

ومقام الجمع: وهو أن يشهدَ الذات بحسب واحديّتها المحيطة بجميع الأسماء والحقائق.

وقد يُراد بالجمع أَحدُ المنازل العشرة التي تشتملُ عليها قسمُ النهايات من منازل السائرين إلى الحق عزَّ اسمه، وهو المنزلُ الذي إذا نزلَ السائرُ فيه تحقّق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وبين إثباتها، وذلك أن يرى المجملَ في تفصيله، والتفصيلَ في جملته في جميع المراتب الحقّية والخلقية، وبهذا يصحُّ له أعلى مقامات التوحيد بتلاشي الحَدَث في القِدَمِ، والغين في العين.

وقد يُراد بالجمع حضرةُ الجمع، وهي الحقيقة البرزخية الجامعة بين الواحدية والأحدية، وبين المبدأ والمنتهى، والظهور والبطون.

جمعُ الجمع تارةً يُطلق ويُراد به: الاستهلاكُ في الله بالكلّية كما عرفت ذلك.

وتارةً يُراد بجمع الجمع حقٌّ في خلقٍ كما أنّ الجمع حقٌّ بلا خلقٍ. والفرق: رؤية خلقٍ بلا حقٍّ.

وقد يعني بجمع الجمع شهود الوحدة في الكثرة، وشهود الكثرة في الوحدة، وهذا يُسمّى بالفرق الثاني.

جمع الفرق: ويُقال جمع التفرق، ويعني به بطون الكثرة في الوحدة، فيرى الكثيرَ واحدًا.

جمع التفرقةَ: وكذا جمع الفرق، والتفرقة هو صفةٌ من رجع عن تفرقته إلى جمعيّته المشار إلى هذا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۞ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر: ٢٧ـ٢٨] وهذا الرجوعُ المشارُ إليه بالجمعية هي هذه المراتب التي سنذكرها:

جمع تفرقة العامة: بالرجوع عن تفرقةِ المخالفة في الأوامر والنواهي إلى جمعيةِ الموافقة فيهما.

جمع تفرقة الخاصة: بالرجوع عن تفرقة الخواطر والمرادات إلى جمعية الموافقة إلى مُراد الله فيهم.

جمع تفرقة خاصة الخاصة: بالرجوع عن تفرقةِ رؤية الغير إلى جمعية الانمحاق في نورِ العين.

جمع تفرقة خلاصة خاصة الخاصة: بالرجوع عن تفرقةِ التقييد بتفرقةٍ أو جمعٍ إلى رؤية قيام الجمع والفرق بالعين الواحدة الجامعة بينهما.

الجمعية الأولى: هي البرزخية الأولى كما عرفت انتهى. من «تعريفات الفرغاني»[١].

وقال: الفرق[٢] إشارةٌ إلى رؤية الخلقِ بلا حقٍّ، وتارة يُطلق ويُراد به مشاهدةُ العبودية.

الفرقُ الأول: يعني به بقاء العبد بأحكامِ خلقية، وهو البقاءُ الذي قبل الفناء، كما يعني بالفرق الثاني بقاء العبد بربّه عندما يفني عن نفسه.

الفرق الثاني: قد عرفت في باب جمع الجمع بأن الفرقَ الثاني هو جمع الجمع، بمعنى

---

(١) لطائف الإعلام ١/ ٣٩٢ـ ٣٩٥.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٢٠٥.

رؤية الكثرةِ في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وسمّي بالفرق الثاني لكون الفرق الأوّل عبارة عن رؤية خلقٍ بلا حقٍّ، وهو حال من انحجب برؤية الكثرة عن رؤية الواحد المقيم لجميعها [١٣٧/ب].

الفرقان: يشيرون به [إلى رؤية] الفرق بين الحقّ والخلق، والقرآن بالعكس.

فرق الجمع: تكثيرُ الواحد بظهوره في المراتب التي هي سبب تنوّعات ظهور الواحد.

فرق الوصف: ويقال فرق الجمع، وفصل الوصل يُشار بذلك كلّه إلى ظهور الذات بصُور الأوصاف التي يجمعها وصفان، هما: الوحدة والكثرة اللذان بهما ينفصلُ وصلُ الذات، وبهما يفترقُ جمعها. والتفرقة تابعة لهما إلاّ أنّ هذين الوصفين لكونهما صورتي نسبتين من نسبِ الذات الجامعة المجموعة الغير المفرّقة والمفترقة، لم تكن للتفرقة المضافة إلى هذين الوصفين والحاصلة بهما مشتتة في نفس الأمر لشملِ جمعية الذات لا بهما من حيث باطن الذات ليساوي شؤونَها[1] الغير المحكوم عليها بالمغايرة والغيرية، ليوجب تفرقةً لها، أو مغايرةً بينها وبين الموصوف بها، إذ ليس ثمّة ـ أعني في باطن الذات ـ وصفٌ يغاير الذات، بل اعتبارٌ هو عينُ الذات، وإن كان وصفًا محكومًا عليه بالتفرقة بينه وبين الموصوف، فإنما ذلك في ثاني رتب الذات.

أما من حيث إطلاق الذات، وحقيقة الحقائق والتجلّي الأول، فإنَّ الذات تعينها عن شيء واحد، إذ ليس في أول رتبِ ظهور الذات إلاّ ذاتٌ واحدة مندرجٌ فيها نسبُ واحديتها التي هي عين الذات الواحدة.

الفرق بين المتخلق والمتحقق: هو أن يعلمَ أن التخلّقَ بالأسماء الإلهية إنما هو حالُ من يحصل له ذلك بالكسب والتعمّل عند الأخذ في التخلّي عن ذميم الأخلاق، والتحلّي بحميدها، بحيث يكون صاحبُ التخلق محلاً لآثار الأسماء، وأما التحقّق بها فلا يصحُّ إلاّ بالمناسبة الذاتية، لأنَّ المتحقّقَ بها هو مرآةُ الذات، وهو المرتبةُ الجامعة للصفات بحيث تَرتسم فيه جميعُ الأسماء والصفات الإلهية ارتسامًا ذاتيًا لا على سبيل المحاكاة، فبهذا الشخص المتحقّق بالأسماء يكون ظهورُ أثرها في المتخلّقين بها.

---

(١) في لطائف الإعلام: جمعية الذات لأنهما من حيث باطن الذات ليسا سوى شؤونها.

الفرق بين الشريف والكامل ومقابلهما: هو أن تعلمَ أن تفاوت الموجودات بالشَّرف والخسَّة أَمرٌ. وتفاوتهما بالكمال والنقص أمرٌ آخر.

وتقريره: هو أنَّ كلَّ موجودٍ ارتفعت الوسائط بينه وبين موجده الواحد الحقّ تعالى وتقدس، أو قلّت بحيث تقلّ نسبتُهُ من [أحكام] الكثرة الإمكانية، وتقوى نسبتُهُ من حضرة الواحدية الإلهية كان أشرف وأتمَّ قربًا من الحقِّ، وبالعكس، أي كلُّ من كثرتِ الوسائط بينه وبين الحقِّ، وتوفّرت الأحكام الإمكانية فيه كان أخسَّ، وأُنزلَ درجةً وأُبعدَ من حضرة الواحدية، فهذا ما ينبغي أن يُفهم في معرفة الشريف والوضيع.

وأما معرفة الكامل والناقص: فيعلم أنَّ ذلك بحسب حظِّ العبد من الجمعية على ما يكون عليه من وفورِ جمعية الصفات الإلهية والحقائق الكونية، لأنَّها هي المستلزمة لوفور الحظِّ عن صورة الحضرة الإلهية التي حدثت عليها الصُّورة الآدمية، فأيُّ موجودٍ كان أكثر استيعابًا للصفات الربانية والحقائق الكونية ظاهرًا بها بالفعل، كان نسبتُهُ من حضرة المضاهاة والخلافة الإلهية أَقربَ، وحظُّه من صورة الجمعية أَوفرَ، والأقل حظًّا ممّا ذكرنا له النقص، فافهم ذلك تعرفْ كيفية المضاهاة بين الإنسان الكامل والعقل الأول باعتبار التكافؤ بالشرف والكمال.

مطلب الفصل

الفرق بين الخاصة والعامة، ويقال الفصل بينهما.

الفصلُ[١]: يُقال على معانٍ، فتارةً يُشار به [١٣٨] في اصطلاح القوم إلى البعد الحقيقي المُشار به إلى أحكام ما تقع به المباينة والامتياز.

وقد يعنى بالفصل فوت ما يُرجى من المحبوب.

قال الشيخ رضي الله عنه: هو عندنا تميُّزك عنه بعد حالِ الإيجاد[٢].

وتارةً يعنون بالفصل الأزلية، فإنّها هي المفاصلة الحقيقية لبطون الذات وإطلاقها وأزليتها، وسقوط الاعتبارات عنها بالكلّية.

وتارةً يعنون به انفصال العبد عن حظوظ نفسه، واتِّصاله بربّه.

---

(١) لطائف الإعلام: ٢/ ٢١٠.

(٢) في لطائف الإعلام: بعد حال الاتحاد.

فصل الوصل: يعني به صدع الشعب، وفرق الجمع؛ وذلك لأن الكثرة هي التي فصلتْ وصلَ الوحدة من حيث أنّها تعدُّدُ الواحدية باعتبار التعينات التي هي سببُ تنوّعات ظهور الواحد.

الفصل بين الخاصة والعامة: هو مقامُ المحبّة؛ لأنَّ العبدَ ما لم يتحقّقْ بالمحبة لله فهو إنّما يعبدُ اللهَ لشيءٍ غير الله ممّا يَرغبُ فيه من ثوابٍ، أو يرهبُ منه من عقاب، وما ذاك إلاّ لكونه لم يرَ الله، فكلٌّ من رغبَ أو رهبَ من غير الله فما رآه، لأنَّ كلَّ من رآه شغلته الرَّغبةُ فيه، أو الرهبة عنه عن رؤية ما يرغبُ فيه أو يرهب عنه سواه. انتهى.

والحاصل أن حضرات الوجود وإن كثرتْ فباعتبار الوجوب والإمكان انحصرتْ في الحضرتين، وهما: حضرة الوجوب، وحضرة الإمكان، ولهما ـ أي لتلك الحضرتين ـ علامتان، يعلم بهما حضرة الوجوب وحضرة الإمكان، فعلامةُ الوجوب جمعٌ، وعلامة الإمكان فرق.

بوجود خالق وخلق أي حضرة الوجوب بوجود واجبِ خالق، وحضرة الإمكان بوجودِ ممكن خلق، وإن شئتَ قلتَ: جمعٌ بوجودِ واجبِ خالق، وفرقٌ بوجودِ ممكن خلقٍ.

فإن تعلّق تجلّي المثل أي الشبه **ببعض التضاهي** أي التشابه **كانت الموافقة في حضرة الفرق حقّية، وكان التوفيق في العالم الأسفل خلقيًا** يعني أن تجلّي الحقّ ببعض أسمائه وصفاته كانت الموافقة في حضرة الفرق في وجود الممكن حقّية، يعني منسوبة إلى الحقِّ، وكان التوفيق في العالم الأسفل أي عالم العناصر خلقيًا، يعني منسوبًا إلى الخلق.

وإن تعلّق التجلي بكلية أي بجميع الأسماء والصفات الإلهية **كانت الموافقة في حضرة الجمع** أي في الواجب **حقيقيةً** منسوبةً إلى الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الحقائق الإلهية، **وكان التوفيق في العالم الأسفل خالقيًا** منسوبًا إلى الخالق لا إلى الخلق.

فتوفيق الكون فرعٌ من موافقة العين الثابتة في علم الله تعالى.

وتوفيق الأشباح نتيجةٌ عن موافقة الأرواح. الأشباح جمع شَبَح بفتحتين بمعنى الشخص، يعني الأجسام.

والحاصل توفيق الأشباح نتيجة من موافقة الأرواح، وتوفيق الأرواح من موافقة الأعيان

الثابتة، وتوفيق الأعيان من موافقة الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الحقائق الإلهية والكونية، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**الأرواح جنود مجندة**»[١] في عالم الأرواح.

والأجسام كأنها ﴿خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون: ٤] في عالم الأشباح، **فما تعارفَ منها** أي من الأرواح **هناك** أي في عالم الأرواح **ائتلف هنا** أي في عالم الأشباح، **فتهنّا**. هنوءُ الطعام صار هنيئًا، وبابه ظرف، وكل أمرٍ أتى بلا تعبٍ فهو هنيء، وتهنأ بمعناه.

وما تَناكر منها أي من الأرواح **هناك** أي في عالم الأرواح **اختلف هنا** أي في عالم الأشباح، **فتعنى** عنِي بالكسر عناءً: أي تعبَ ونصب، وعناه غيره فتعنّى [١٣٨/ب] **فيضاف التوفيق للأبرار** أي إذا عرفتَ ما قررناه، فاعلم أنَّ التوفيق يُضاف للأبرار. والأبرارُ جمع بَرٌ بالفتح. وفي «القاموس»: البِرُّ بالكسر الصلة والحسنة والخير والاتِّساع في الإحسان والحجّ والصدق والطاعة، وضدّ العقوق. والبَرُّ بالفتح من الأسماء الحُسنى، والصادق، وكثير البر كالبار وجمعه أَبرار وبررة.

والموافقة أي وتضاف الموافقة **لأرباب الأسرار** وهم أَعلى مقامًا من الأبرار. والأسرار الظاهرة يعني بها القلوب التي خلتْ عن كدرِ طلب الدنيا، وعن الاشتغال بها، وتفرّغت عن العلائق والعوائق التي بها انحجبَ أكثرُ الخلائق عن كرامِ الخلائق، فصارتْ حجابًا مسدلةً على مرآة النفس المطمئنة، فإذا جُليتِ المرآةُ بذهاب تلك الأكدار وصَفَتْ عنها ظهرَ فيها حينئذ ما كان من الحقائق مُنحجبًا عنها. وأسرار العبادات مرَّ تفصيلُها في بيان الأسرار في سرِّ العبادات، لأنَّ البر يتعلق بالمعاملات، والسرَّ يتعلّق بالمشاهدات، ولذلك قال: **التوفيق إنما يكون في المعاملات** والعبادات، **والموافقة في المناجاة** والمشاهدات.

والتوفيق من باب التفعيل، وبناؤه للتكثير، والمُوافقةُ من باب المفاعلة وبناؤه للمشاركة، وإنما يحصلُ التوفيق بالموافقة كما مرَّ آنفًا، ولذلك قال: **وبين التوفيق والموافقة انتساب** أي: نسبة.

والنسبةُ[٢] القربُ والمُشاكلة والقياس، يقال: بالنسبة إلى فلان، أي بالقياس إليه.

---

(١) حديث رواه البخاري تعليقًا بعد الحديث (٣٣٣٦) في الأنبياء، في ترجمة باب الأرواح جنود، ورواه موصولاً في الأدب المفرد (٩٠١)، ورواه مسلم (٢٦٣٨).

(٢) المادة من الكليات ٤/ ٣٧١.

والنسبةُ من حيث هي تصوّر، ولا نقيض لها من هذه الحيثية، لكن يتعلّق بها الإثبات والنفي، وكلٌّ واحدٍ منهما نقيض الآخر.

والنسبةُ من الأمور الخارجية الموجودة في نفس الأمر، فمن أمعن النظر في قولنا: القيام حاصلٌ لزيد في الخارج، وحصول القيام أمرٌ محقَّقٌ موجودٌ في الخارج، حيث جعل الخارج في الأولى ظرفًا لحصول نفسه، وفي الثانية ظرفًا لوجود الحصول وتحقّقه، لا يُنكر ذلك، والنسبة الإيجابية لا يخلو من ملاحظة النفي والإثبات إما معينًا كما في العلم، أو غير معينٍ كما في الشكِّ، فإنَّ الشاكَّ يُلاحظُ معها كلَّ واحدٍ منهما على سبيل التجويز.

والمراد في النسبة الإيجابية أن يحصل في الأعيان شيءٌ ينشأ عنه النسبة في الذهن.

والمراد في النسبة السلبية ألاّ يكونَ نقيضها ناشئًا عمّا في الأعيان، فصدقُ الموجبة بأن تكون النسبةُ ناشئةً عن الموجود في الأعيان، وصدق السالبة بألاّ تكون النسبة الإيجابية ناشئة عن الموجود في الأعيان.

والوجود في الأعيان أعمُّ من الوجود خارج الذهن، والحاصل في الذهن.

فالحاصل في الذهن وهو الصورة الذهنية موجودةٌ في الأعيان من حيث أنّه عرضٌ قائم بالموجود في الأعيان، وهو الذهن، ولا يُراد أنه موجود في الأعيان مستقلاً؛ بل بتبعية الذهن، كما أن الأعراض موجودةٌ في الأعيان بتبعية محالّها، ونسبة العرض إلى الموضوع ليس كنسبة الجسم إلى المكان، حتى لو جاز حلولُ العرض في محلّين، لجاز حلول الجسم في مكانين، وهو باطلٌ، بل النسبتان ليستا على سواءٍ، لإمكان حلول أعراض متعددة معًا في محلٍّ واحد، ولامتناع جسمين في مكان.

النسبة الثبوتية: يرد عليها الإيجاب والسلب كما في النسبة المتصورة بين زيد والقيام[١٣٩] مثلاً ابتداء.

والنسبة [السلبية]: لا يمكن أن يرد عليها الإيجاب والسلب، كما إذا اعتبر انتفاء ثبوت نسبة القيام لزيد، إلا إذا اعتبر ثبوت ذلك الانتفاء له، فيكون الانتفاءُ حينئذ محمولاً في الحقيقة قد اعتبر بينه وبين زيد نسبة ثبوتية، فهما لا يردان إلاّ على النسبة الثبوتية.

والنسبة من حيث هي لا تتصوّر إلاّ بين شيئين ـ أعني المنسوب والمنسوب إليه ـ ويكون تعلّقها موقوفًا على تعقّل كلٍّ واحدٍ منهما دون العكس، وقد يكون لبعضِ النّسب مع كونه على

هذه الصفة حالة أخرى، وهي أن يكونَ بإزائه نسبةٌ أخرى لا يعقلان إلا معًا. وحينئذ تُسمّى نسبة متكرِّرة كالأبوة مثلاً، فإنها مع كونها نسبة بين ذاتي الأب والابن موقوفة تعلقها بإزاء البنوة التي حالها كذلك.

والنسبة في علم الحساب عبارة عن خروج أَحدُ المقدارين المتجانسين من الآخر، فالخارجُ إمّا من أجزاء المنسوب إليه كثلاثةٍ من ستّةٍ، فإنها نصفها، أو من أضعافه كثمانية عشر من ستة، أو منهما كخمسة عشر من ستة، فإنها ضعفها ونصفها.

والنِّسبُ بالكسر تتعلّق بالمفهومات. والفروق تتعلّق بالعبادات بالنسبة إلى معانيها. انتهى من «الكليات»[١].

وقال الفرغاني[٢] قدس سره: النسبة السوائية والنسبة الأولى والنسبة الكبرى هي البرزخية الأولى، وهي البرزخية الكبرى، لأنَّ النسبة السوائية هي نسبةٌ بين الأحدية والواحدية، فإنَّ نسبة الأحدية المُسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة لجميعها إليها على السواء، فلهذا سمّيت النسبة السوائية، وهي أوّلُ النسب، ولهذا سمّيت بالنسبة الأولى، وسمّيت بالنسبة الكبرى، إذ لا نسبة يعلوها. انتهى

وانتساب الشيءِ إلى الشيء كونه منسوبًا إليه، فعلى هذا التوفيق منسوبٌ إلى الموافقة من جهة الاستفاضة، والموافقة منسوبة إلى التوفيق من جهة الإفاضة، كما عرفت.

فإذا اجتمعا أي التوفيق والموافقة **كان الأمر العُجاب**.

والعُجاب بالضم بمعنى العجيب، والعجيب: ما يُتعجّب منه.

والمراد هھنا من الأمر العجاب هو الانكشافُ الذي يقابله الحجاب، ولذلك قال: **وإذا افترقا** أي التوفيق والموافقة **وقع الحجاب** لأنَّ الانكشافَ من جهة الجمع، والحجاب من جهة الفرق، وقد عرفت آنفًا معنى الجمع والفرق **اجتماعهما** أي التوفيق والموافقة **على الاتصاف موقوف** أي اجتماعهما موقوف على اتصاف العبد بالأسماء والصفات الإلهية.

وافتراقهما أي التوفيق والموافقة **بحبِّ الرياسة معروف** أي بسبب حبِّ الرياسة.

وقد قيل: آخرُ ما يخرجُ من صدر الصدّيقين حبُّ الرياسة.

---

(١) الكليات ٤/ ٣٧١ـ ٣٧٢.

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ٣٥٦.

التوفيق مع المكاسب. الكسبُ: طلبُ الرزق، وأصله الجمع، وبابه ضرب، وكسب واكتسب بمعنىً، وفلان طيّبُ الكسب، والكِسبة بكسر الكاف، والمكسِبة بكسر السين، وجمعها المكاسب.

والموافقة مع المواهب جمع موهبة، من وهب له شيئًا يهب وهْبًا ووهَبًا وهِبة بكسر الهاء، والاسم الموهب والموهبة.

١ـ إن وافقَ النّجمُ السّعيدُ هلالَهُ كانَ الوجودُ على مَساقٍ واحدِ

يعني إن وافق نجم عناية التوفيق الذي وقع بقلب الإمام المدبّر في عالم الشهادة، فسطا في الفلك الأول الإسلامي، الهلال المحاق الذي طلع بنفس الإمام [١٣٩/ب] المدبر في عالم الجبروت والملكوت، فغطا في الفلك الثاني الإيماني كان الوجودُ الكامل المطلق على مساقٍ واحدٍ أي على طريقِ التوحيد في حضرتي الجمع والفرق.

والمساقُ: مصدر، أو موضع من ساق يسوق سوقًا، وبمعنى الموضع أَنسبُ للمقام.

٢ـ فإنِ انتفى عينُ التّواصلِ منهما نقصَ الوجودُ عن الوجودِ الرّاشدِ

يعني إن انتفى عينُ التواصل من النجم السعيد وهلاله، ولم يوافقا نقص الوجود المقيّد عن الوجود الراشد الكامل المطلق؛ لأنَّ الرشد جمعٌ بين الجمع والفرق، لأنَّ من وجد في الفرق فقط، أو في الجمع فقط فهو ناقصٌ في مراتب الوجود، إذ لم يتحقّق بين الجمع والفرق كما مرّ.

٣ـ فانظرْ بقلبك أَينَ حظُّكَ منهما وفي الجمعِ أو في عالمِ المُتباعِدِ

أي إذا كان الأمرُ كذا، فانظر بقلبك أين نصيبُك من النجم السعيد وهلاله، هل نصيبُك منهما في الجمع المتقاربِ أو في عالم الفرق المتباعد؟ لأن التقاربَ إنّما يكون في حضرة الجمع، والتباعد في حضرة الفرق، فتعرف حالك. انتهى

وقد استوفينا الكلامَ قبل هذا في تفصيل مبحث الإسلام، والإيمان، والإحسان؛ لكن الشيخ رضي الله عنه ألّف في تفاصيل مراتبها كتابًا سمّاه بـ «تحرير البيان في تقرير شُعب الإيمان ورتب الإحسان» ولم يخطرْ ذلك على قلب أحدٍ إلى الآن، فأردتُ أن أُكملَ هذه النسخة به تبرّكًا وتيمّنًا، وهو قوله:

الحمد لله الذي نوّر ضمائرَ أرباب الدين بأنوار الإسلام والإيمان والهداية، وبصّر بصائر أصحاب اليقين بأسرار الإنعام والإحسان والولاية، الذي كشفَ عن قلوبهم ستائرَ النفس، وشرّف بغيوبهم حظائر القدس، حتى كانوا من ربّهم على بصيرة، واستوى لدى ألبابهم العلانيةُ والسريرة، وصلوات الله وسلامه على مطلعِ أنواره، ومنبعِ أسراره محمد المصطفى وعلى آله وصحبه وأنصاره.

أما بعد فهذه عجالةٌ تُميط الخمارَ عن وجوه أَبكار معانٍ وأسرار مستصحبة بمحاسن ألفاظٍ نبوية، وجوامع كلمات مصطفويه تضمنها قوله ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة، أفضلُها قولُ لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياءُ شعبة من الإيمان»[1] أبرزت رجاءَ أن تشرف به الأكوان، وتعرف له العرفان ممّن استعدّ ليتحقّق بحقائق الإيمان ومراتب الإحسان، فإنه هو المتعيّن لإجلاء جمال هذه العرائس والمتميز بالأخطا[2] من أمثال هذه النفائس، اللهم وفّق لإتمام هذه النية، وحقّق انتظام هذه الأمنية بمنّك ويمنك.

اعلم أنّ الإيمان عبارةٌ عن نورٍ حاصل من قبل الحقّ تعالى، متعيّن من حضرة الاسم الرحيم، والهادي، والمؤمن، لإزالة ظُلمة الهوى.

والطبعُ قابلٌ لكلّ ما يردُ منه من دينٍ وشرع ونحوهما، فيستحقُّ حاملُه يوصف قبوله المذكور الأمان من سخط الرحمن، فسُمّي بهذا الوصف، والحكم الخاص إيمانًا وتصديقًا، وعلى التحقيق إنّما هو أول اعتبارٍ من العلم المتعلّق بالدين والشرع، وحداني النعت من غيرِ اعتبار تأييد بدليل وبرهان عقلي أو سمعي أو كشفي، فإذا تأيّد بشيءٍ من ذلك صار عِلمًا وإيقانًا، وخرجَ من كونه إيمانًا. ثم إنّ محلّ هذا النور يختلفُ بحسب رقّة حُجُب العادة الطبع الحائلة بين النفس والقلب، وبين قبولهما الدين والشرع [١٤٠] وبحسب كثافتهما فمهما رقّت الحُجُب وشفّت، يردُ هذا النور في ضمن إخبار مُخبرٍ صادق عن الحقّ تعالى، رغمًا منه بطريق السمع غالبًا، ويخلص إلى القلب، فتلقاه القلبُ بالقبول، وذلك يكون نفس التصديق الذي محلّه القلب.

---

(١) حديث رواه البخاري (٩) في الإيمان، باب أمور الإيمان، ومسلم (٣٥) في الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، والترمذي (٢٦١٤).

(٢) في الهامش: وفي نسخة: والمتين.

والدليلُ على كونه نُورًا قوله ﷺ: «فذلك مثلُهم ومثلُ ما قَبِلوا من هذا النور» وذلك في آخر حديث تمثيل اليهود والنصارى والمسلمين بمن استأجرَ يومًا إلى الليل بأجرٍ معلوم، وتركهم العملَ عند الظهر، وإبطالهم الإجارة والأجرة، ثم آخرين إلى الليل بذلك المبلغ، وتركهم العمل عند العصر وإبطالهم الإجارة، ثم آخرين إلى الليل واستكمالهم العمل واستيفائهم تمام الأجرة[1].

وأمّا الدَّليلُ على وروده على القلب قوله عزّ من قائل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢] فتأييدهم بعد إيراد هذا النور على قلوبهم، إنّما يكون بتقويته بأوصافِ الروح الروحانية من الطهارة، وعدالة الأخلاق والأوصاف، والنزاهة من أحكام البغض والانحراف، فبهذه الأوصاف الروحانية الوجدانية الاعتدالية يظهرُ القلب وآثاره، ويتميّز بعد أن كان مغمورًا ومستورًا ومقهورًا تحت سلطنة النفس وآثارها. كما سيتضح بعد ذلك عن قريبٍ إن شاء الله تعالى.

ثم بعد هذا الورود يسري أَثرُه من الباطن والقلب إلى ظاهر النفس حتى إلى صورتها البدنية وسائر قواها وأعضائها، فينقاد ويستسلمُ ويلين بعد انشراح الصدرِ له ولأحكامه الظاهرة والباطنة. كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٢٣] وحينئذ يُسمّى هذا النور بحكم سرايته في الظاهر، وتليينه إياه، وانقياد الظاهر له ولأحكامه إسلامًا. قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾ [الزمر: ٢٢].

فالصَّدرُ حقيقةُ ما يصلح أن تصدرَ منه الأحكام، وتتعيّن منه الآثار، كما يُقال لمن يُصدرُ الأمر والنهي من الأناسي إنّه صدر، ولما يتعيّن منه حكم اليمنة واليسرة، والأقصى والأدنى صدر الدار ولذلك سُمّي نحرُ الإنسان صدرًا، لأنه يتعيّن به حكم يمنته ويسرته، فسُمّي ظاهر الجوهر الإنساني المتعلّق بروحه الحيوانية صدرًا باعتبار ما يصدرُ منه الأحكام الروحانية كالعلوم والأخلاق الجميلة المعتدلة، والأحكام والصفات الجسمانية كالغضب والشهوة، والأخلاق المنحرفة الرذيلة بغلبتها عليه، وشرحه فتحه، وفتقه وإخراجه عن كمام أحكام الهوى الشيطانية، وظلام الطبيعة الحيوانية بعد أن كان هو والروح الحيوانية، وجميع

---

(١) حديث رواه البخاري (٢٢٧١) في الإجارة، باب الإجارة من العصر إلى الليل، عن أبي موسى الأشعري.

أحكامهما وصفاتهما رتقًا غير متميِّزٍ، بل أحكامُهُ مستورةٌ مغلوبةٌ ممتزجةٌ بأحكامها، وبهذا الشرحِ والفتق المذكور تظهرُ آثارُهُ، فتصير النفسُ لوَّامةً، أو تغلب على آثارها فتصير مطمئنةً بعد أن كانت عند غلبة الحيوانية أمَّارةً بالسوء. ومن ههنا يُعرفُ أَحدُ معاني قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وبعض مفهوماته. فإنّ السموات: كنايةٌ عمّا علتْ رتبتُه، وهي الروح الروحانية. والأرضُ: عمّا سفلتْ، وهي الروح الحيوانية، ورتقُهما: امتزاجهما، أو عدمُ تميّز أحكامهما، وفتقهما: ما ذكرنا.

والماء كنايةٌ عن العلم، فإنّ به حياةَ الأشياء، ومنه ظهرت وتعيّنت مُتّصفةً بالحياة الفطرية، لكونها حامدةً مسبّحة لربِّها ومُوجدها، فلو لم [١٤٠/ب] تحسَّ به فطرةً لما حمدتْهُ ولا سبَّحته، فبهذا الشرح والفتقِ المذكور تقبل سراية النور الإيماني، فيحسّ بأن له خالقًا منه مبدأه وإليه مَعاده ومنتهاه، يلزمُه الانقيادُ لأوامره وزواجره، حتى يصيرَ بذلك أَهلاً للرجوع إليه، فتنقادُ النفسُ، وتستسلمُ ظاهرًا وباطنًا، أمّا رغبةً فيه، أو فيما عنده.

والإشارة إلى ما قلنا إنّ الصدرَ وشرحه معنويٌّ فيما ورد في حديثِ المعراج: «أنَّ جبريلَ نزل، ففرجَ صدري، ثم غسلَهُ، ثم جاء بطستٍ ممتلىءٍ إيمانًا وحكمة، فأفرغه في صدري...»[١] إلى تمام الحديث.

فلمّا كان الإيمانُ والحكمة غيرَ محسوسيْنِ، يكون محلُّهما ههنا معنويًا غيرَ محسوسٍ. وتحقيقُ ذلك ما قررناه. ويؤيّده ذكره وضعُ الوزر الذي معناه إزالة أَثر الانحراف الذي هو من خصائص الشيطان عنه على أثر ذكر شرح الصدر في سورة ﴿ألم نشرح﴾.

ومهما تراكمتِ الحُجب لم يردْ هذا النور في ضمن الأخبار المذكور إلاّ على ظاهر النفس من قبل أن ينشرحَ الصدرُ المُشار إليه آنفًا، فتتلقّاه النفسُ بقبولٍ مختلس، فتنقاد له ولأحكامه الظاهرة الحسّية رغبةً أو رهبة، متعلّقةً بالظاهر كحقن الدم، وحصون المال[٢] والعرض.

---

(١) حديث أخرجه البخاري (٧٥١٧) في التوحيد، باب ما جاء في ﴿وكلم الله موسى تكليمًا﴾ و(٣٥٧٠) في الأنبياء، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه، ومسلم (١٦٢) في الإيمان، باب الإسراء، والترمذي (٣١٣١) في التفسير، باب ومن سورة بني إسرائيل، والنسائي (٤٤٨) في الصلاة، باب فرض الصلاة.

(٢) في الهامش: في نسخة: وصون المال.

ويُسمّى هذا النور بهذا القدرِ اليسير من الانقياد الظاهري إسلامًا؛ لكن لمّا لم يخلصْ ذلك إلى القلبِ لكثافةِ الحُجُب، وعدم سرايته إلى الباطن أصلاً، لم ينشرحْ له الصدر، ولم ينبسط لقبوله، كما قاله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] فأمّا إذا سرى أثرُ قبولِ الظاهر إلى الباطن، وحكم قبول القلب إلى النفس لتلطيف الحجب وغلبة حكم العبادة على أحكام العادة، فيحصل إمّا تمامُ شرح الصدر على نحو ما شرح أو بعضه، وحينئذ يعمُّ حكمُ القبول القلبَ والنفس، ويتّحدُ وصفُهما الذي هو الإسلام والإيمان، كما أخبر اللهُ تعالى عن حال مؤمني قومِ لوط في ذلك بقوله عزَّ من قائل: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ـ ٣٦] فعلى هذا يكون لهذا النور بحسب محلَّيْهِ ـ أعني النفس والقلب ـ ظاهرًا وباطنًا، فظاهرُهُ الانقيادُ القائم بالنفس، وآلاتها التي هي القوى والأعضاء البدنية وله ثلاثُ مراتب:

فمبدأها: وصفُ المنافقين، وذلك قبل شرح الصدر على النمط المشار إليه، وهو انقيادُ النفس الأمّارة بالسُّوء رغبةً أو رهبة دنياوية فحسب.

ووسطها: نعتُ الأبرار من المسلمين، وهو انقياد النفسِ اللوّامة للأوامر والنواهي ظاهرًا وباطنًا، ولكن عن رغبةٍ ورهبةٍ متعلّقةً بالآخرة، واستيفاء حظوظ النفس في الجنة بنعيمه المحسوسة ودرجاتها. وذلك في أثناءِ شرحِ الصدر.

وغايتها صفة المؤمنين المُوقنين المقرّبين المُخلصين، فهو انقيادُ النفس المطمئنة ظاهرًا وباطنًا، خالصًا مُخلصًا من غير شائبة حظِّ النفس أصلاً دينًا وآخرة.

وهو المُراد بقول الخليل عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] وبما أَوصى به بنيه ويعقوب بقولهما: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢] وذلك بعد تمام شرح الصدر، وفتح القلب، وهو ظهورُه من مشيمة النفس أو الروح، كما سنذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

وهذا النور الإيماني من هذه الحيثية الظاهرية، ومن حيثية عموم الحكم، واتّحاد الوصف المذكورَيْن قبل هذا أيضًا قابلٌ للزيادة والنقصان. [١٤١] لكون الأعمال البدنية منها، فيزيد بزيادتها، وينقص بنقصانها. وأما باطنه وحقيقتُه المكتوب في القلب فهو مجرّد التصديق، وحداني النعت، غيرُ قابلٍ من هذه الحيثية زيادةً ونقصانًا، نعم قد يقوى ويضعفُ ظهورُه برقّة

الحُجُب وكثافتها، وربّما يتأيّدُ ويتقوّى وتتفرّعُ منه أَشعةٌ في الظاهر والباطن؛ ولكن القوّةَ والضعفَ والتأييد والظهور والأشعة كلَّها من نعوتِهِ وصفاته، لا من أجزاء حقيقته أو مقوماته. فاعلم ذلك.

ثم عن هذه الحيثية الباطنية التصديقية أيضًا لها ثلاث درجات:

أولها إيمان العوام: وهو الاعتقادُ الصحيحُ السليم الذي هو أَصلُ الصراط المستقيم.

ووسطها سرايتها في النفس: وجميع قواها وآلاتها البدنية، واستصحابها مع كلّ حركةٍ وسكنة قولاً وفعلاً، وثمرة ذلك الائتمارُ بجميع الأوامر، والانتهاء عن جميع النواهي ظاهرًا وباطنًا، وقوله ﷺ: «لا يزني الزّاني حين يزني وهو مؤمن...»(١) الحديث من هذه المرتبة الوسطى الإيمانية، فإنه نفى الإيمانَ عمّن لم يستصحبْه في جميع حركاته وسكناته، ولو صحبه حالُ فعل الزنا والسرقة باستحضار الحقِّ تعالى، ولزوم أوامره ونواهيه، لما أَقدم على ذلك، فكان الإيمان المنفيُّ من هذه المرتبة الوسطى لا الأعلى والأدنى.

وأعلى مراتب الإيمان: ظهورُ عروقة الكلّية الضاربة إلى الروح الروحانية الآتي بيانها وتعدادها مع شيءٍ من جزئياتها.

وثمرةُ ذلك تعديلُ الأخلاق وتبديلها، أو صرفِها فيما ظهر حسنًا جميلاً بالنسبة إلى تلك المصارف، ويؤولُ الأمرُ في هذه المرتبة إلى أن تزولَ الحُجُب كلُّها أو أكثرها، ويظهر القلبُ، فتصحو سماؤه عن غمام الشكِّ والريب، وتتجلّى فيه آيات الربِّ تعالى وتقدس، ويصيرُ الإيمانُ إحسانًا، ويعود كشفًا وعيانًا و﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾ [الكهف: ٤٤] فدخل في دائرة مرتبة الإحسان. ولها ثلاث مراتب أيضًا:

أولها: بعد ظهور حقيقة القلب المتحقّق بحقيقة: «فإذا أحببتُهُ كنتُ له سمعًا وبصرًا ولسانًا ويدًا ورجلاً»(٢).

---

(١) حديث رواه البخاري (٢٤٧٥) في المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه، و(٥٥٧٨) في الأشربة، و(٦٧٧) في الحدود، و(٦٨١٠) في المحاربين، ومسلم (٥٧) في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، وأبو داوود (٤٦٨٩) في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان، والترمذي (٢٦٢٥) في الإيمان، باب ما جاء لا يزني الزاني، والنسائي ٨/ ٦٤ (٤٨٧٠) في السارق، باب تعظيم السرقة، وابن ماجه (٣٩٣٦). وأحمد في المسند ٢/ ٣٨٦ (٨٧٨١).

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٣٣-٣٤).

وثمرتُها: الرؤيةُ في ظاهر كلِّ شيءٍ بلا تمييزٍ.

ولسانُها: ما رأيتُ شيئًا إلاّ ورأيتُ الله قبلَه.

ووسطيها: التحقّق بحقيقة أنَّ الله قال على لسانِ عبدهِ: «سمع الله لمن حمده»[1].

وثمرتها: الرؤيةُ باطنُ كلِّ شيءٍ مع التميّز.

ولسانُها: ما رأيتُ شيئًا إلاّ ورأيتُ الله بعده أو فيه.

ومنتهاها: التحقّق بالجمع بين الظاهر والباطن ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: ٩].

وثمرتها: الخلافةُ، ثم الكمال.

ولسانها: ما رأيتُ شيئًا إلاّ ورأيتُ الله معه.

وأما مقام ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ فمختص بصاحب ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١].

وثمرته: الأكملية.

ولسانُه: رأيتُ الله ولم أر معه شيئًا غيره، وذلك في وقته الخاصِّ الذي لا يسعُهُ فيه مَلَكٌ مقرّب، ولا نبيّ مرسل[2].

فاعلم ذلك ترشدْ، ثم نعود إلى ما نحن بصدد بيانه ونقول:

اعلم أيّدك الله تعالى أنَّ الإيمان بمعناه اللغوي الذي هو إعطاء الإيمان إنما يتعدّى بنفسه، فيقال: آمنته، وإما بتضمين معنى التصديق والاعتراف الباطني، فيُعدّى بالباء لقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] وذلك باطنه المتعلّقُ بالقلب وهو الأصل، وإما بتضمين معنىٰ الانقياد والاستسلام المتعلّق بالنفس، فيعُدّىٰ باللام، كقوله عزّ وجل: ﴿۞أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٧٥] وسرُّ ذلك أنَّ الباء أولُ مراتب الظهور والإثنينية [١٤١/ب] كما أنَّ الهمزة التي هي الألف المتحرّكة أول مراتب النفسِ الوحداني الذي له حُكم مبدئيةِ الكلام، ألا يرى أنَّ الباء كان مبدأ ظهور صفةِ الكلام القرآني عند تميّزها عن الموصوف بتصوّرها واكتسابها بكسوة الأصوات والحروف في ﴿بسم الله﴾ واختصاص ظهورِ صورتها بصورة الانتصاب المختصّة بالألف بـ ﴿بسم الله﴾ في مبدأ الكلام، ليقوم مقامها في حكم المبدئية، ممّا يؤيِّدُ ما ذكرنا.

---

(١) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٣٨٠).

(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (٣٥٧).

وكذلك التصديقُ المجرّد لمّا كان مبدأً لظهور هذا النور الإيماني في القلب، ثم في النفس، ثم آلاتها ومظاهرها لم يناسبه بتعدِّيتها لفظًا إلاّ الباء التي هي لمبدئية الظهور، وآلته، واتّصافه الباطن بالظاهر والظاهر بالباطن.

وأمّا اللام فهي منبئةٌ عن كثرة العالم، لكن بسراية حكم الوحدة والمغيّرِ فيها، ولهذا كانت للملك المرتبطِ بالمملوكات، وللعلّية المنبئة عن المعلولات، والكلُّ يُخبر عن الكثرة، لتوقّف كلّ واحدٍ من المرتبطين على الآخر تعقّلاً ووجودًا، ألا ترى أنَّ اللام إذا اجتمعت مع الألف الساكنة التي هي صورةٌ للغيب أولاً وآخرًا متوجّهة إليها عند فتحها، كان مقتضاها النفي، كما أنَّ العالم الصغير الذي حقيقةُ أَصل العالم الكبير إذا توجّه إلى مبدئه الذي هو عينُ حقيقته يقتضي توجُّهُهُ بالفتح النفيُ والفناء، كما أشار الإمام أبو القاسم الجُنيد برّدَ الله مضجعه ورضي عنه بقوله: (الحادثُ إذا قُورن بالقديمِ لم يبقَ له أثر).

وكذلك هذا النور الإيماني، لمّا لم يظهر في الرتبة الظاهرية الإسلامية إلاّ بصورة كثرةِ انقياد النفس وقواها وآلاتها البدنية ما ناسب تعدّيه لفظه إلاّ اللام المنبئة عن الكثرة، فالذي يقبلُ التشعّبَ والانقسام والزيادةَ والنقصان من هذا النور إنّما هو هذا الظاهرُ المعدّى باللام الذي هو حقيقةُ الإسلام، لا الباطن المعدّى بالباء الذي هو الأصل الذي تفرّعتْ منه الأغصان والشُّعَبِ المذكورة في هذا الحديث.

مطلب تقسيم شعب الإيمان في «ذريعة الراغب»

وقد ذكر الإمام أبو القاسم الراغب في «ذريعته» في معنى انقسام الإيمان المذكور في هذا الحديث كلامًا بليغًا، وحصر شُعَبَهُ باثنتين وسبعين شعبة.

حاصل كلامه: أنَّ الإيمان شيئان تصديقٌ وأعمال. فالتصديق على ثلاث مراتب:

أعلى: وهو المُراد بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ﴾ [الحجرات: ١٥].

وأوسط: وهو الظنُّ المقارب لليقين بسبب إمارةٍ قوية، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦].

وأدنى: وهو التقليد المحض.

والأعمال أيضًا ثلاثة:

خلافة معينة: بقوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

وعبادة مرادة: بقوله تعالى: ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وعمارة أرضٍ: كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

فهذه ستة. وكلُّ واحدٍ منها صدورُهُ إمّا أن يكونَ عن رغبةٍ ورهبة، أو عن إخلاصٍ، فهذه اثنتا عشرة، وكلُّ واحدٍ منها إمّا أن يكونَ المؤمن في مبدئه أو في وسطه أو في منتهاه؛ فإنَّ كلَّ فضيلةٍ ورذيلة لا ينفكُّ عنهما.

أما الفضيلة: ففي قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣][١٤٢].

وأما الرذيلة: ففي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٨].

فاثنتا عشرة في ثلاثة صارت ستًا وثلاثين، وكلُّ واحدٍ منها إمّا أن يكون باجتباءٍ وهبيٍّ، أو باهتداء كسبي، فصارت اثنتين وسبعين شعبة من غيرِ زيادةٍ ونقصان.

هذا حاصل كلام الراغب رحمه الله، وقد أجادَ في هذا الحصرِ والتقسيم، إلاّ أنّه حمل (البضعَ) الذي هو العدد المجهول على الاثنين، وقد اختُلف في أنّ الاثنين هل هو من العدد أم لا؟ على أنَّ الأكثرَ مالوا إلى أن (البضعَ) لا يقعُ إلاّ على العدد المجهول من الثلاثة إلى التسعة. فقد عيّن واختار أمرًا مُختلفًا فيه، وأيضًا يصيرُ الفرعُ على ما قرَّرَهُ أفضلَ وأعلى من الأصل والله أعلم.

قال العبد: ويلوحُ لي في هذا الحصر والتقسيم وجهٌ آخرُ مناسبٌ لأفضلية هذا القول، وحمل (البضع) على الوضع إجماعًا، وذلك أنّا قد قرَّرنا أنَّ حقيقةَ الإيمان باطنًا أمرٌ وحدانيٌّ غيرُ قابلٍ للتجزئة والقسمة والشعب، وإنما ينقسمُ من حيث ظاهره وصفاته ونعوته الظاهرة، وذلك هو الإسلام، وهو المعدّى باللام كما بيّنا، ولما رأيتُ بعضَ الأكابر من أهل العلم والكشف أنّه قد اعتبرَ الحسابَ الجمَّليَّ في استخراج الأحكام من ألفاظ الكتاب والسنة، مثل ما استخرجَ الإمامُ أبو الحكم بن برّجان من لفظ ﴿الٓمٓ﴾ التي في سورة الروم باعتبار حساب الجُمّل، وحكمَ بفتح بيتِ المقدس في سنة ثلاث وثمانين وخمسمئة، فظهر كما حَكَم، راعيت ذلك، وحسبتُ حروف البضع به، فكانت ثمان مئة واثنين وسبعين، ثم بالإسقاطات على

قانون واضعي ذلك بقيت ثمانيةٌ، فرأيت دلالةَ لفظِ البضع على عدد الثمانية أشدَّ وأقوى من دلالتها على غير ذلك من الأعداد، فحملناه ههنا على ذلك، فانحصرتْ شُعب ظاهر الإيمان، وانقسمت على ثمانٍ وسبعين شعبة. ووجه ذلك أنَّ كلَّ ما يصدرُ من ظاهر نفس الإنسان من حيث قواها، وآلاتها يصلحُ إضافةُ العمل إليها مبنيًا على نيَّةٍ منتشئةٍ من أصل الإيمان، وماهيته التي بسراية تلك النية يقع ذلك الصادر في معرض المجازاة شرعًا ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: قوليٌّ محضٌ، مثل قول: لا إله إلا الله مثلاً.

وثانيها: عمليٌّ محض كالجهاد والزكاة.

وثالثها: متركّب منهما كالصلاة.

ثم إنّ العملي إما أن يكونَ باجتماع القوى والآلات، أو تنفردَ كلُّ قوةٍ وآلة بما يخصُّه من العمل. فالقوليُّ وحده، والمتركّب منه، ومن العملي والمتركّب من العمليات ثلاثة أقسام. وبقي ما تفرّدَ كلُّ قوةٍ وآلة بما يخصُّه من العمل، وذلك نوعان:

نوع غايته والمقصود منه العلم والإدراك لا غير: وذلك ينحصرُ في خمسة أصناف هي الحواسُّ الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

والنوع الثاني: ما لا يكون غايته العلم والإدراك؛ بل غايته منحصرةٌ في أمرين؛ أحدُهما: جلب المنفعة أو اللذّة وذلك يكون بالقوة الشهوية، والأمر الثاني دفع المضرّة والألم، وذلك بالقوة الغضبية، وآلاتُ هاتين القوتين ومظاهرُهما خمسةٌ أيضًا:

أحدُها: اليد التي يبتنى عليها إعلاء كلمة الحقِّ بضرب أعناق مخالفيه.

وثانيها: الرِّجْل التي [١٤٢/ب] بها يُسارع إلى الائتمار بأمر: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩].

وثالثها: الرأس الذي يتقرّبُ إلى الله تعالى بأمر: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩﴾ [العلق: ١٩].

ورابعها: البطنُ الذي به يقومُ بقاءُ الشخص بالمبادرة إلى أمر ﴿كُلُواْ﴾(١) [البقرة: ٥٧].

وخامسها: الفرج الذي تعلّق به بقاءُ النوع بواسطةِ الانتداب بأمر «تناكحوا»(٢) وليس غيرُ ما أحصيناه قوةً دالةً في الظاهر يُعمل ويُتقرّبُ بها إلى الله تعالى أصلاً.

---

(١) وردت كلمة (كلوا) في كتابه العزيز (١٥) مرة، أولها في سورة البقرة.

(٢) ذكر الديلمي في الفردوس ٢/ ١٣٠ عن ابن عمر قال: تناكحوا تكثروا، فإني مباه بكم الأمم.

فهذه العشرة مع الثلاثة المذكورة آنفًا صارتْ ثلاثةَ عشرَ، وكلُّ واحدٍ منها ينقسمُ قسمين: أَحدُهما: فعلي كمَا وصفنا. والثاني: تركي كالصوم.

وجميعِ مقتضيات الحياء الآتي بيانها، فيصير ستًّا وعشرين، وكلُّ واحدٍ منها إمّا أن يكون صدورُهُ ابتغاءَ لمرضاة الله تعالى، وخالصًا لوجهه، غيرَ مَشوبٍ بعلّة نفسانية أصلاً. أو يكون مشوبًا بعلَّةٍ.

والعلّةُ النفسانية نوعان: رغبةٌ ورهبة باقتضاء قوَّتَي الشهوة والغضب وبحسبهما.

فهذه الثلاثة تُضرب في ستٍّ وعشرين، تصير ثمانيًا وسبعين، فانحصرت شُعَبُ ظاهر الإيمان التي أَفضلُها قول «لا إله إلا الله» بسراية أصلِها الذي هو القصدُ والنية المنتشئةُ من باطن الإيمان وأصله ومنبعه في ثمانٍ وسبعين شعبة. والله الموفق.

ويحتمل أن يُعدَّ باطن الإيمان الواحد من جملة شعبه الظاهرة تسميةً للأصل والذات باسم الفرع والصفة، فيصير تسعًا وسبعين، ويُحملُ (البضعُ) على أكثر ما يحتمله من العدد. كما أن الرَّاغبَ حملَهُ على أقلِّ العدد من وجه. والله أعلم.

وأما عروقُ هذه الشجرة الإيمانية المتأصّلة المستقرّة في فضاء القلب الضاربة إلى الروح الروحانية، فأصولُها وكلّياتها سبعةٌ: التوبة، والزهد، والتقوى، والاعتصام، والتوكل، والرضا، والمحبة. وهي كلّياتُ مراتب اليقين، وهو ههنا استقرارُ نور الإيمان، واستيلاءُ ظهوره على القلب، وأَعلى هذه المراتب المحبة، وكلُّ واحدٍ منها له فروعٌ صغارٌ هنَّ كالأنواع بالنسبة إلى هذه الأجناس، ليس هذا موضع تعدادها. وربّما نُفردُ كتابًا لها نعدُّها مَشروحًا إن قدر الله ذلك وييسّره.

وأما الحياء: فحقيقته انحصارُ النفس أو الروح أو القلب، وانقباضها من ظهور القبيح وإظهاره، فيكون أصلُه من فروع التقوى؛ لكنَّ أثرَهُ وغايته المتعلّقةَ بالظاهر تركُ القبائح. وكان من حيث غايته وأَثرِهِ معدودًا في شُعب ظاهر الإيمان وجميع التروك من لوازمه وتوابعه ومن حيث أَصله وحقيقته: مِنْ عروق أَصل الإيمان، وآثاره الباطنة، وصفاته.

وأمّا أَفضلية قول (لا إله إلا الله) فلمعانٍ.

منها: أنَّ هذا القولَ هو المظهرُ أولاً حكم هذا النور في الظاهر، والموجب للزوم باقي الشعب، والشطر في إلزام الحق تعالى المكلّفين بما سوى هذا من الشعب.

ومنها: أنّه هو الكافي في استحقاق دخول الجنة. لقوله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»[(١)].

ومنها: أنّه المستلزمُ لحقنِ الدَّم، وصون المال، لقوله ﷺ: «فإذا قالوها عَصموا منّي دماءَهم وأموالهم...»[(٢)] الحديث، وليس لغيره من الشعب هذه الخصائص والآثار.

ومنها: أنَّ نسبة هذا القول إلى النفس والقلب اللذين هما محلُّ غرسِ هذه الشجرة النورية الإيمانية أَشدُّ وأقوى من نسبة غيره [١٤٣] من الأغصان والشعب.

أمّا قوةُ نسبته إلى النفس، فلأنَّ النفسَ إنّما يكون حاملَها بخارٌ ضبابي منبعثٌ من باطن القلب الصنوبري المُودع في الجانب الأيسر من البدن الإنساني، وهي متّصفةٌ بصفة الحياة، متكيّفةٌ بأثرِ النفس الناطقة.

والروحُ الروحانية مباينةٌ بذلك التكيفِ سائرَ الأرواح الحيوانية المُضافة إلى باقي الحيوانات، فكانت صورةَ جمعية وهيئةَ اجتماعية من بينها، فمهما غلبتْ عليها أحكامُ الحيوانية بحيث يكون أثرُ النفس الناطقة والروح الروحانية مَقهورًا مستورًا حكمه ووصفه، تكون النفسُ أمّارةً بالسوء. ومتى ما كان الأمرُ على عكس ذلك كانت مُطمئنةً راجعةً إلى ربِّها، وحاله المغالبة مرّةً مرة تكون لوامة.

وأمّا حقيقةُ القلب فهي مستورةٌ كامنة مندرجةٌ فيها، مثل كمون النار في الحجر والحديد وبطون السواد في الزاج والعفص، واندراج الحقيقة الاعتدالية في الأمزجة.

وهذه الهيئة الاجتماعية المذكورة حاملةٌ بواسطة الحقيقة الاعتدالية العلية سرَّ وحدة العلم أو الوجود الواحداني كيف شئت فعل اللازم هذه الهيئة الاجتماعية بحكم المعيّة العامة المعنية بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] حمل الصورة اللفظية للمعنى من غير توهّم حلول.

وقول (لا إله إلا الله) أيضًا من حيث أنّه قولُ حامل حكم الوحدة المتحصّلة من بين النفي والإثبات محله. إنّما هو نفسٌ وبخار منتشرٌ من باطن القلب الصنوبري، متكيّفٌ ومتشكّلٌ من مراتب المخارج حتى ظهر بصورة الهيئة الاجتماعية من تلك التشكّلات والتكيّفات، فكان

---

(١) حديث رواه الترمذي (٢٦٣٨) وابن حبان في صحيحه ١/ ٣٦٣ (١٥١)، وأبو يعلى في صحيحه أيضًا ٧/ ٩ (٣٨٩٩)، والطبراني في الأوسط (٢٤٢٦، ٢٩٣٢) والكبير ٧/ ٤٨ و٢٠/ ٤٩، و٢٢/ ٣١٣.

(٢) حديث أخرجه النسائي ٧/ ٧٩ عن النعمان بن بشير.

لفظًا وكلمةً حاملة معنى التوحيد، فكان بين النفس.

وهذا النفسُ المخصوص ـ أعني قول لا إله إلا الله ـ مناسبةٌ تامة، ولهذا كان المثابرُ على ذكر (لا إله إلا الله) أشدَّ تأثيرًا في إزالة حُجب العوائد والطبيعة عنها من غيره من الأعمال والعبادات والأذكار.

وأما قوة نسبة هذا القول ـ أعني ذكر لا إله إلا الله ـ إلى القلب، فلأن هذا القولَ حاملُ حكم التوحيد، وجامعٌ بين نفي الكون[(١)] وإثبات الحق. وكذلك القلب، هو مجلى وحدة الحق، ومظهر جمعيته، كما أخبرنا ﷺ حكاية عن الحقِّ تعالى وتقدس بقوله: «ما وسعني أَرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي»[(٢)].

وكذلك جامعٌ بين آثار الكون المنفي وأنوار الحقِّ المثبت، فمن حيث حكمُ المحلّية لحكم التوحيد والوحدةُ الثابتة فيهما وجمعيتُهما ونفيهما الكثرة وإثباتُهما الوحدة كانتِ المناسبة بينهما في غاية الشدّة والقوة، ولهذا كانتِ الملازمةُ والمداومة على هذا القول مؤثرةً في إزالة الحجُب النورانية والظلمانية عنه أبلغ تأثير، حتى يظهر عينُهُ وأثر قابليته لظهور كلِّ صورة نورانية وظلمانية كيانية فيه. ويتجلّى ذلك في نظر الذاكر الملازم.

توضيح: اعلم أن القلب الحقيقي عبارةٌ عن صورةٍ اعتدالية جامعةٍ جميع مراتب صور الاعتدالات الربانية منها والكونية المُنقسمة على الرُّوحانية والمثالية والحسّية الشاملة على صورِ الاعتدال المعدني والنباتي والحيواني، فإنَّ كلَّ اسمٍ من الأسماء الإلهية الكلّية المتقابلة كالهادي والمُضل، وغير المتقابلة كالعالم والحقِّ له صورةٌ جمعية اعتدالية بالنسبة إلى ما اندرج فيه من الأسماء الجزئية [١٤٣/ب] موحِّدةٌ كثرتها النسبية وتفاصيلها كالحضرة الرحمانية والإلهية الشاملتَيْنِ للكلِّ مثلاً.

وكذلك كلُّ حقيقةٍ من الحقائق الكونية الكلية المتبوعة له صورةٌ جمعيةٌ اعتدالية بالنسبة إلى التوابع والجزئيات المُندرجة فيه موحّدةٌ كثرتها الحقيقية وتفاصيلها الجزئية كالعالم والإنسان الجامَعْين لجميعِ الحقائق مثلاً.

---

(١) جاء في الهامش: الكيان بمعنى الطبيعة، وفي عرف الحكماء والصوفية يطلق على الأصل، فيقال: الحقائق الكيانية: يعني الأصلية.

(٢) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٥٣).

وكذلك الصور الروحانية والملكية لها صورةٌ جمعية اعتدالية موحِّدةٌ كثرتها وتفاصيلها كالروح التي تقوم هي بحكم جمعيّتِها وإجمالها والملائكة بحكم تفاصيلها صفا، وهي المعبر عنه على لسان الشريعة باللوّح المحفوظ. وفي بعض الألسنة هي النفس الكلية. وفي بعضها بالروح الأعظم.

وكذلك صورة الطبيعة هي صورةٌ اعتدالية جمعية منتشىءٌ منها جميع الصور المثالية المرئية في المنامات والمرائي، وفي النشأة البرزخية الواقعة بين الدنيا والآخرة نعم، وأكثرُ الصور الأُخروية أيضًا مثل صور الأعمال والأقوال التي هي أعراضٌ غيرُ باقيةٍ في هذه النشأة الدنيوية، وهي يتصوّر في النشأة الأُخروية لما ورد في الخبر المروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مررتُ بليلة أُسري بي على إبراهيمَ، فقال لي: يا محمد، أقرأ أمتكَ منّي السلام، وأخبرهم أنَّ الجنة طيبةُ التربة عذبةُ الماء، وإنّما هي قيعان، فليكثروا أغراسها. قيل: وما غراسُها؟ قال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»[1]. فهذا القول إنّما هو عرضُ هذه النشأة الدنيوية. وله صورةٌ مرئية ثابتة في الآخرة.

وكذلك العنصر الأعظم الذي هو أَصلُ السموات والأرض وما بينهما، وأَصلُ أركانها ومادّتها المُسمّى في بعض الألسنة بالجوهر الفرد، وفي بعضها بالهيولى أيضًا صورة إجمالية وهيئة جمعية اعتدالية مشتملةٌ على جميع الصور والأمزجة الحسّية، وحقيقة القلب الإنساني صورةٌ جمعية اعتداليةٌ مشتملة على جكمِ جميع هذه الصور ومراتبها وحقائقها، فإنها صورة لبرزخية التي هي الخطُّ الفاصل والحدُّ الجامع بين قوس الوحدة وقوس الكثرة. أو قُلْ: بين وس الوجوب وبين قوس الإمكان. أو قُلْ: بين قوسِ الوجود وبين قوس العلم المتعلّق المعلومات الممكنة، نعم أو أدنى من ذلك كلّه بين الأحدية المسقطة لجميع الاعتبارات المُندرجة في الوحدة، وبين الواحدية المثبتة لها، والاعتدال الإنساني محلّها، وميزان تنزلها وهي ـ أعني الحقيقة القلبية الإنسانية بوصف شمولها المذكور آنفًا ـ ساريةٌ في كلِّ شخصٍ إنساني في ضمن صورةٍ إنسانية كامنةٍ باطنة مُندرجة فيه تكون الوحدة لجميع الأعداد المتكثّرة، لكنها بوصف شمولها محتجبة بخاصيات ملكية وفلكية وعنصرية جمادية ونباتية وحيوانية، تلبس الوجود المفاض المضاف إلى هذا الشخص الإنساني عند تنزله ومروره على

---

(١) حديث رواه الترمذي (٣٤٦٢) في الدعوات، باب (٩٥) عن ابن مسعود.

هذه المراتب المذكورة، فغلبت تلك الأحكام على الحقيقة القلبية، وحجبتها عمّا كانت عليه من وصف الاشتمال، وصرفتها عن سواء سبيل الظهور بصورة الاعتدال، وخصوصًا أحكام مرتبة [١٤٤] الحسِّ والطبيعة الغالب عليها حكم الكثرة والانحراف؛ بل استهلكتْ بالنسبة إلى البعض الأشخاص آثارَ هذه الحقيقة القلبية في أحكامِ هذه الغلبات، وغلبات هذه الأحكام كاستهلاكِ الإنسانية في صور الممسوخين من بني إسرائيل إلى صورة القردة، والخنازير، وفي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم . . . ﴾ إلى تمام الآية[1] [البقرة: ٧٤] إشارة إلى مراتب الأحكام من الرسوخ وشدة الحجابية وضعفها ورقّتها وزوالها، فأشدّ قسوة مشير إلى رسوخها مع انتفاء تلك القابلية عنها. وكالحجارة إلى قوة الحجابية مع بقاء حكم القابلية فيها، وباقي الآية تُشير إلى مراتب ظهور أثر القابلية وتأثير السلوك فيه بالذكر والتفريغ والتوجّه وضعف الأحكام ودقّتها وإزالتها وظهور وصف اعتدال القلب وقابليته واشتماله، فمهما أدركتْ سابقةُ العناية المعبّر عنها بقوله تعالى: ﴿ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [يونس: ٢] شخصًا إنسانيًا، وساعده استعدادُه حتى كان إزالة ظلمة الحُجب أزلاً على نورٍ من ربّه بوصول هذا النور الإيماني إلى قلبه الكامن في نفسه ولُبِّهِ، فضرب عرقه الأصلي الكلي الذي هو الحبُّ، وهو صورةُ المحبّة والإرادة الإلهية المعبّر عنها بـ: «أحببت أن أُعرف»[2] من قلبه متعديًا إلى روحه الروحانية المتّصفة بصفة الوحدة والنزاهة التي هي باطنُ نفسِهِ، فظهر أثرها في عالم الشهادة بصورة (لا إله إلا الله) بحكم مناسبة الجمعية، ونفي الكثرة، وإثبات الوحدة، واستتبع باقي الشعب الذي هي: الصلاة، والصوم، والزكاة، والجهاد، والحج. . . ونحو ذلك بطريق الإلزام والتكليف بسبب قوة الحجابية المختصة بمرتبة الإسلام، لا بطريق الاستحلاء والذوق المختصّ بمرتبة الإيمان والإحسان.

ثم انبعث بحكم السابقة المذكورة أَثرُ تلك المحبّة من باطنه، فظهر بصورة الإرادة والميل إلى من تكاملَ فيه ظهورُ حكم أصله الذي هو المحبةُ الإلهية، وصورةُ ثمرتها التي هي كمال معرفة الطريق والمقصد. وذلك المرادُ إنّما هو الشيخُ المرشد، فسلّم نفسه، وفوّض أمره، وأدرج جميع مقاصده ومراداته فيما يُريده الشيخ له، فأمره الشيخُ بملازمة هذا الذِّكر المذكور

(١) هي قوله تعالى: ﴿ثم قست . . . عما تعملون﴾.
(٢) تقدم الحديث وتخريجه صفحة (١١٤).

(لا إله إلا الله) ولقّنه ذلك؛ ليكونَ ذكرُهُ على وصف ذكر الشيخ مُنوَّرًا خاليًا من ظُلمة الهوى والطبع، فيكون أَثرُهُ في التنوير والتخلية وتفريق المحلّ وإزالة الحُجب أقوى وأشدَّ، وكلّما ثابرَ على ذكر (لا إله إلا الله) بحضورٍ وجمعية همٍّ، ونفي خاطرٍ ـ حتى خاطر حق يتخيله في خياله وذهنه، فإنّ نفيه مهمٌّ أيضًا، وبتوجّه ساذجٍ عن العقائد المقيدة؛ بل على عقيدة الشيخ، وعلى ما يعلمُ الحقّ نفسه في نفسه ـ ازداد هذا النورُ الإيماني قوةً، وظهورُ الانضياف نورُ الذكر، وقوّةُ نوريته بالتلقين المذكور إليه، فاستحكمَ وتأيّد وتقوّى ذلك العرق الأصلي الذي هو المحبة، وسرى أثرها في عروق الأخلاق والأوصاف فجمّلها، وفي الهمم والأقوال والأفعال فعدّلها، وأيّد وقوّى العروق الأُخر الكلية، فتعيّنت وتأبّدت وتقوّت:

فبرجوع نفس السالك أو روحه وسرّه من طلب الحظوظ العاجلة أولاً والآجلة ثانيًا، ومن كلِّ ما سوى ربّه ومذكوره آخرًا ظهر عرق التوبة.

ثم بالتركِ والإعراض عمّا خرج من ذاته من الأعراض [١٤٤/ب] والأغراض الظاهرة أولاً والباطنة ثانيًا وبالعفّة والخلوّ عن كلِّ ما هو سوى آخرًا تعيّن عرقُ الزهد.

ثم بالاحتراز عن أحكام الانحرافات كلّها قولاً وعملاً وحالاً ظاهرًا وباطنًا، خلقًا وحقًّا تبيّن عرقُ التقوى.

ثم بالتعلّق والتوثق في ذلك كلّه بحبل الله أولاً، وبحول الله ثانيًا، وبالله وحده آخرًا تممّ ظهور عرق الاعتصام.

ثم برؤية وكالةِ مذكورة في جميع ما لا يد له منه أولاً.

وبرؤية كفالته بجميع مآربه ومطالبه التي فيها خلاصُهُ دينًا ودنيا وذوقًا وحالاً، لا سماعًا واعتقادًا ثانيًا.

وبالاعتماد على هذه الوكالة والكفالة يتجرّدُ فعلُ الوكيل والكفيل في جميع الأمور والأسباب آخرًا تأيّد عرق التوكل.

ثم بمطابقة إرادته لكلِّ ما يقعُ في الوجود بحكمِ مذكورةٍ، أو على مقتضى رضا مُراده تقوّى عرق رضاه، وبحسب ظهور أحكام هذه العروق وقوّتها بمددِ ماء الصدق واليقين يظهرُ في الشعب لطافةٌ ونضارة وحسنٌ وحلاوة.

فالنشاط في الأعمال، واللّين في الأعضاء لها من آثار تلك اللطافة والحسنِ والنضارة، ثم

يؤول هذا الأمر إلى أن يظهرَ في أثناء الملازمة على هذا الذكر أشعةٌ وأنوار معنويةٌ وحسّية لائحة كالسراج، ثم كالشمع، ثم كالكوكب، ثم كالقمر، ثم كالشمس بحيث يتنوّرُ بيتُ خلوته ظاهرًا محسوسًا، وما هي فيما أراها إلا آثارُ مصادامات متحصّلةٌ من نوري إيمانٍ وذكرٍ بسبب قوة التوجّه، وشدة الطلب والشوق، مثل مصادمة حاصلةٍ بين الحجرِ والحديد بقوّةٍ خارجة.

ولما استحكمتِ العروق، وتأيّدت رقّتِ الحجبُ المذكورة التي هي أحكامُ تلك الغلبات، وغلبات تلك الأحكام، فظهر أحكامُ كلِّ مرتبةٍ كانت مغلوبةً من قبل تحت أحكام المرتبة الأخرى التي كانت لها الحكم والسُّلطنة والغلبة، وتميّزتْ عنها في ذات هذا الذاكر السائر:

فمنها ما نُسبتْ إليه الفاعلية، وهي أحكام الوحدة الرّبانية، وما كانت نسبتُهُ إليها أقوى، وهي الروح الروحانية.

ومنها ما يُضاف إليه الانفعالُ، وهي الأَحكامُ الكونية، وما كانت نسبته إليه أشدّ وهي النفس، فسرى أثرُ المحبَّةِ الغالبة حينئذ على الذّاكر المنبعثة من باطنه في الروحِ والنفس وحرّكهما وأمالَ كلَّ واحدٍ إلى الآخر طلبًا للكمال المندرج في صاحبه، فحنّت الروح الروحانية، ومالتْ بكلِّ ما اندرج فيه من أحكامِ الفعل إلى النفس ميلان الذَّكر إلى الأنثى، وحنين الزوج البار إلى الزوجة البارّة، وحنتِ النفس ومالتْ بحكم تحقُّقها بصفة الاطمئنان مع ما تشتمل عليه من الأحكام الكونية الانفعالية إلى الروح الروحانية بحُكم سِريان المذكور حنين الزوج الموافقةِ إلى الزّوجِ الموافق، فاجتمعا وامتزجا بكلِّ ما انضاف إلى كلِّ واحدٍ منهما من الأحكام والآثار الوحدانية الاعتدالية اجتماعًا وامتزاجًا ثانيًا بطُرُزٍ أُخر.

فظهرت الحقيقة القلبية المذكورة، وخرج من مشيمة النفس بصورة ولدٍ رشيدٍ بارٍّ بوالديه، فصار هذا القلب مرآةً ومجلًى للتجلّي الوحداني المتعيّن من حضرة الاسم الظاهر، فشمل حكمُه جميعَ قواه الظاهرة سمعًا وبصرًا، ولسانًا ويدًا ورجلاً كما ورد في الخبر الصحيح[١] المشهور على الصريح بيان ذلك.

وهذا هو السير والسفر الأول المحبي من حيث الظاهر، والنفس وتكميلها [١٤٥] للتحقّق بالاسم الظاهر، وكلّيات أسمائه الموهمة للتشبيه كالسمع والبصر ونحوهما، وكرؤية الوحدة

---

(١) انظر الحديث المتقدّم صفحة (٣٣).

في عين الكثرة، ثم إذا أَلقى عصى سيره في هذه السفر بالتحقّق بجميع كلّيات ما يتضمّنه الاسم الظاهر، حينئذ شرعَ في السير.

والسفر الثاني: من حيث الباطن والروح وتكميلها للتحقّق بالاسم الباطن، الذي يجمعُ الأسماء المنبئة عن التنزيه كالسلام والقدوس والعزيز ونحو ذلك، وكرؤية الكثرة في عين الوحدة، وذلك إنّما يكون بفتقِ الروح، وإخراج أحكام الكثرة الكامنة في باطنها على عكس القضية الأولى الواقعة في السير والسفر الأول. فإنّ باطنَ كثرة النفس وقواها الظاهرة ومظاهرها إنّما هو وحدةٌ ظاهرُ الوجود[1]، وباطنُ وحدة الروح إنّما هو كثرةُ الشؤون المختصّة بصور الحقائق الكونية الواقعة في العلم الأزلي.

فاعلم ذلك، وبعد فتق الروح يتولّد ويخرج من مشيمتها ولد قلب قبل التجلي الباطني المذكور، وبعد التحقّق بكلّيات هذا الاسم الباطن ينتهي سيرُه وسفره الثاني المحبوبي، وربّما يتّفق بالنسبة إلى بعض السائرين أن يكونَ هذا السيرُ المحبوبي مقدّمًا على السير الأول المحبّي لتقدّم جذبته وبقائه على سلوكه وفنائه، وعلى النمط المذكور أولاً يتقدّم السلوك على الجذبة، والفناءُ على البقاء، ثم بمساعدة الاستعداد بعد ذلك يشمِّرُ للسير.

مطلب السفر الثالث والرابع

والسفر الثالث: لأجل التحقّق بالتجلّي الذاتي الجامع بين الظاهر والباطن، والأول والآخر، الحاصل المتعيّن من ظاهر مرتبة الألوهة، الجامع بين الأسماء الظاهرية والباطنية، وذلك ببذل الجدِّ والجهد، وإزالة قيد التقيّد بأَحد حكمي الظاهر والباطن، ونفي تمانع آثارهما، حتى يتولّد من بين أحكامهما قلبٌ متبحّر، لا يتقيّد ولا يُقيد؛ بل يجمع بين طرفي الظاهر والباطن، وذلك هو المعبّر عنه بمقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [النجم: ٩] وجمع الجمع ويتجلّى فيه التجلّي الجمعي الكمالي، وهذا هو مُنتهى أسفار جميع الأنبياء والرسل والمقرّبين من الأوّلين والآخرين.

وأما السفر الرابع: إلى مقام أو ﴿أَدْنَىٰ﴾ ورتبة ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] ومرتبة أحدية الجمع للتحقّق بالتجلّي الربّاني الأكملي المتعيّن من باطن رتبة الألوهة، فذلك مختصٌّ

---

(١) جاء في الهامش: وفي نسخة: ظاهر الوجوب.

بسيدنا ومولانا خاتم النبيين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

ثم اعلم أنَّه ربّما لم يتّفق بالنسبة إلى بعضِ السالكين؛ بل أكثرهم إزالةُ الأحكام المذكورة على نحو ما ينبغي لنقصٍ في قابليتهم، وعوزٍ في استعدادهم وتأسيس سلوكهم على قاعدة فاسدةٍ بلا إرشاد مرشدة عالمٍ صحيح الإرشاد فلم يتميَّز فيهم أحكامُ الروح عن أحكام النفس، لكن قد تضعفُ أحكامُ النفس، وتقوى أحكام الروح، وتغلبُ بسبب مزاولة الرياضات والمجاهدات والمكابدات، فتشرقُ أنوارُ روحانيتهم، وترد عليهم الخواطر الملكية الصائبة، ولا تحجبهم أحكامُ الأجسام وكثافتها، فلم ينفذ فيهم خواصُّها وآثارها، يخبرون عن الكوائن والمغيّبات، ويسمعون وينظرون من وراء أستار الجُدران وعلى بعد المسافات، ويفعلون بالهمم، وتُستجاب دعوتهم، ويمشون في الهواء والماء، ولم يتحرّقوا بالنار لدخولهم باب الملكوت الأدنى، فيغلب روحانيتهم، ومع ذلك كلِّه لم يصيروا من أرباب القلوب وأَصحاب التجلّيات؛ بل لم يشمّوا رائحة القلب أصلاً ولا ولجوا بابًا من أبواب الملكوت الأعلى [١٤٥/ب] الذي هو عالم الجبروت وحضرة الأسماء والصفات الإلهية، ولا ابتلّوا بنغبة[١] من أبحر الولاية، ولا يُفرّقُ بينهم وبين الرَّهابين في ظهور جميع ما ذكرنا من الآثار والخوارق[٢] منهم إلا قول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وأداء حقوق الشرعية المحمدية، والقيام بجميع أحكامها، والدخول لذلك في زمرة الأبرار والمؤمنين الصالحين لدخول الجنة وحصول نعمتها ودرجاتها، والفوز باللقاء المقيّد من ربهم، فافهم؛ فقد فُتح لك باب من أبواب المعرفة والتميز.

وأما قوله: «وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» بلسان ما ذكرنا من المقام، فإماطة الأذى هي إزالة أحكام الغَلَبات، وغَلَبات الأحكام المذكورة آنفًا عن طريق القلب، لكن لا على النحو المذكور، فإنَّ بالمثابرة على ذكر (لا إله إلا الله) تزولُ حجابية تلك الأحكام والغلبات في أدنى زمان، فيسارع فيه إلى غيره من الخيرات، فربّما ينفتحُ بذلك الذكر في أربعينية أو أقلَّ أو أكثر يسير، وأما إذا تصدّى السالكُ لإزالتها بنحوٍ آخر غيرِ الذكر المذكور من الصلاة ومثلها، وبتبديل الأخلاق والأوصاف وتعديلها ربَّما يطولُ عليه الطريق، ويحتاج إلى

(١) النغبة: القليل من الماء.
(٢) جاء في الهامش: مطلب مهم جدًا.

مُجاهدات كثيرة، وأعمالٍ شاقة، وتوجّه خاصٍّ لإزالة كلِّ خُلُقٍ وصفةٍ، وربّما لم يقرا حقًا بأمن العمر لتحقق ذلك.

وأمّا في ضمن الاشتغال بالذكر الدائم بصدقِ قصدٍ، وتوحّدِ عزمٍ، وإخلاص نيّةٍ، ونفي كلّ هاجس وخاطر، فيحصل المقصود سريعًا لمناسبةٍ قوية ثابتةٍ بين القلب والذكر المذكور، وكونه متشعّبًا من عرق المحبة، بل مظهرًا وأثرًا له كما بيّنا وهو ـ أعني عرق المحبة ـ أصلٌ لجميع العروق الأُخر الكلّية منها والجزئية، وكل الصَّيد في جوف الفرا[١].

ألا يرى أنّه إذا ظهر أثرُهُ تحصل الجذبة التي توازي عملَ الثقلين كما ورد في خبر: «فإذا أحببتُهُ كنتُ له سمعًا وبصرًا...»[٢] إلى آخره فلهذا المعنى كان قول (لا إله إلا الله) والملازمة عليه أَفضلَ وأَعلى من إماطة الأذى عن الطريق بطريقٍ آخر، وهذا الذي قررنا معنى إماطة الأذى عن الطريق وباطنه على وفق ما سبق من التقرير بمقتضى مقام الإحسان.

وأمّا صورته وبعض تفصيل إزالة الحُجُب بحكم مقام الإيمان والإسلام فالأذى نوعان: أحدهما الشيءُ المؤذي ظاهرًا وطبعًا وفي الدنيا والثاني باطنًا وشرعًا وفي العُقبى.

والطريق هو محجّة الأقدام أمّا صورةً ومحلُّه الأرض، وأمّا معنًى ومحلُّه الدين أو العقل.

ولكلِّ واحدٍ من هذين الأمرين ـ أي الأذى والطريق ـ صورٌ ووجوه جمَّةٌ تكون إماطتها بحسبها، فمن وجوه الأذى المعنوي في الطريق المعنوي ظلمٌ وتضييقٌ واقعٌ على الخلق في طلب المعايش بالمعاملات، وذلك بسبب ضريبةٍ ومطالبةٍ غيرِ متوجّهة ولا مشروعةٍ فيهم، فيكون المعنى أنَّ التفرّغ بذكر (لا إله إلا الله) أفضلُ وأعلى من مخالطة الخلق بنيّةِ دفعِ ظُلمٍ وتفريجِ ضائقةٍ عنهم، فإنَّ الأوّل لطلب مقام المقرّبين. والثاني لطلبِ مقام الأبرار الصالحين، وبين المقامين بونٌ بيّنٌ.

ومن الأذى المعنوي أيضًا بِدَعٌ وأهواءٌ وآراء ردية غير مستقيمة، معترضةٌ في الطريق المعنوي الديني، وذلك نوعان:

أحدهما: اعتقادٌ منحرفٌ مائل إلى طرف إفراطٍ وغلوٍّ، أو إلى جانب تفريطٍ وتقصيرٍ،

---

(١) جاء في الهامش: وفي المثل: كلُّ الصيد في جوف الفرا ـ بغير همزٍ ـ لأنه مثل، والأمثال موضوعة على الوقف. أي كلُّه دونه. والفَرَأُ كجبل وسحاب: حمار الوحش. من القاموس.

(٢) انظر الحديث المتقدّم صفحة (٣٣).

وإماطة هذا النوع للعلماء [١٤٦] المحقّقين ببيانٍ وافٍ شاف، ولغيرهم بتقليدِ عالمٍ ربّانيٍّ متّقٍ مُحقٍّ محقق.

والنوع الثاني: قولٌ وعمل مخالفٌ لظاهر الشرع والسُّنة، وإماطةُ هذا النوع من الأذى مخالفةُ الهوى وشهوة النفس ومُجانبة الطبع، والرجوع إلى متابعة ظاهر الشرع والسُّنة والجماعة، ثم برعاية الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومع أن ذلك من المهمات اللازمة، لكنَّ قول (لا إله إلا الله) أَهمُّ منه وأفضلُ وأولى وأعلى وأول، لابتناء جميع ما ذكرنا عليه واعتزاء[1] لزومها وصحتها وقبولها إليه.

وأمّا الأَذى الصُّوري فنوعان:

نوع متَّصلٌ ظاهر المؤمن. ونوع منفصل خارج عنه.

أمّا المُتّصل: فهو كالمكروهات والمُستقبحات الطبيعية القائمة بشخصِهِ المؤذيات لحسِّ غيره وحسِّ نفسه، كتغير أسنان الإنسان الذي إماطته عن طريق الذكر والمكالمة والتلاوة شرعتْ بالسواك، ونحو طول الأظفار الذي سُنَّت إماطة أذاه بالقلْم، ومثل طول شاربه الذي أماطة أذاه بالقصِّ، وكطول شعر إبطه لأذى الصنان، وإماطته شُرعت بالنتف، وأمثال ذلك.

وأما النوع المنفصل عنه: فكمثل شوكٍ أو حجرٍ أو قذر أو عقربٍ أو حيَّة تعترض في محجّة الخلق وتؤذيهم، وإماطةُ هذا النوع إزالتهُ عنها بأيِّ وجهٍ أمكن.

وجميعُ ما فصلّناه ما هي إلا صورُ انحرافاتٍ متحصّلة من أحكام تلك الغلبات، مؤذية ظاهرًا وباطنًا. وقولنا: (الإماطة إزالة أحكام الغلبات وغلبات الأحكام) يشتملُ الكلَّ، ويجمع الجميع ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]. انتهى.

---

(١) جاء في الهامش: يقال عزاه إلى أبيه نسبه إليه ـ من باب عدا ورمى ـ فاعتزى وتعزّى. أي انتمى وانتسب. وعراه بالراء المهملة واعتر به: أي غشيه. وقيل: إما بالراء المهملة، أو بالزاي المعجمة بمعنى العروض والانتساب، وكلاهما جائز.


جسمانية

الفلك الثالث الإحساني
المطلع الإلهي

الفلك الثالث الإحساني الذي فيه **المطلع** الأول **الإلهي** الذي ترجمه **مطلع** هلال **ارتقاب**. وقد مرَّ تفصيلُ المطالع[١].

وهلال ارتقاب هو الذي يقعُ في أول الشهر، ويقرب ويتبع الشمس، وهو عبارةٌ عن نورُ اليقين الذي يقرب ويتبع الشمس الحقيقة، **طلع** أي هلال ارتقاب **بالروح القطبي** أي بروح القطب الأعظم في الأنفس والآفاق **في برزخ الرحموت والرهبوت**. مرَّ بيانه[٢].

فمنع القطب من الرهبوت **وأعطى** من الرحموت **ألم يعلم الحكيم**.

الحكيم: هو الإنسان [١٤٦/ب] الذي رزقه الله تعالى الضبط والتمييز، فهو يميِّزُ بين الحقِّ والباطل، والحَسَنِ والقبيح، ويضبط نفسه على ما ينبغي من اعتقاد الحقِّ، وفعلِ الحميد، فلا يُرسلها فيما لا ينبغي من الباطل علمًا وعملاً، ولا يفعلُ قبيحًا. رزقنا الله التمييز بعونه، والضبط بصونه إنه جواد كريم.

أن الوجود قبس جملته سادٌّ مسدّ مفعولين (يعلم)[٣]، اقتباس من قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: ١٠] والقبس شعلة النار.

يعني ألم يعلم الحكيم أنَّ الوجود الممكن المقيّد شعلةٌ من الوجود الواجب المطلق. وقد مر تفصيل الوجود[٤].

صباحٌ تنفَّسَ ليلٌ عسعس يعني الوجود المُمكن المقتبس من نور الوجود الواجب، كأنه صباحٌ تنفَّس أي تبلّج من ظلمة العدم، اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۞ وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٧-١٨].

---

(١) انظر الصفحة (١/ ٣٥٨).

(٢) انظر الصفحة (١/ ٢٦٧).

(٣) كذا في الأصل.

(٤) انظر الصفحة (١/ ٢٢٧).

والمراد من ليلٍ عسعس أي: أظلم الغيب المطلق، وهو كناية عن رتبة عدم الوجود الكوني، لأنَّ الظلمة تُطلق على الجهل والعدم، كما أنَّ النورَ يُطلق على العلم والوجود، وفي تأخير الليل عن الصباح رمزٌ خفي، وهو أنَّ الوجود الكوني مع إشراقه بالوجود المطلق، وكونه موجودًا بوجود الحقِّ، معدومٌ في حدِّ ذاته عند اتِّصافه بالوجود، ولذلك قال: ليل عسعس بعد أن قال: صباح تنفّس وهو من أَغمض المسائل. وقد مرَّ تفصيله[١].

مطلب العقل

عقل وإحساس أي الوجود المقتبس عقل وإحساس.

قال الفرغاني[٢]: العقلُ الأول: هو أولُ جوهرٍ قَبِلَ الوجودَ من ربّه، ولهذا سُمّي بالعقل الأول، لأنّه أَوّلُ من عَقَلَ عن ربّه، وقبل فيض وجوده.

العقل القامع: يعني به النفس الكاملة.

العقل المصور: يعني به الإنسان الذي هو صورةٌ لحقيقة العقل، وهو المتحقِّق بمظهريته في ضبط ذاته عمّا لا ينبغي استرسالها فيه من الأفعالِ والأقوالِ إحجامًا وإقدامًا، والأصل فيه قوله عليه السلام «إن دعامةَ البيت أَساسةٌ، ودعامةُ الدين المعرفةُ بالله واليقين والعقل القامع». قالت عائشة رضي الله عنها: فقلتُ: بأبي أنتُ وأمي، ما العقلُ القامع؟ قال عليه السلام: «الكفُّ عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله»[٣].

وفي «الكلّيات»[٤]: العقل في «القاموس»: العلمُ بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها.

سُئل بعضُ العلماء عن العقل، فقال: هو العلمُ بخير الخيرين، وشرِّ الشرّين.

ويطلق: لقوّةٍ بها يكون التمييز بين القبح والحسن.

ولمعانٍ مُجتمعة في الذهن تكون بمقدّمات تثبتُ بها الأغراض والمصالح.

---

(١) انظر الصفحة (. . .).

(٢) لطائف الإعلام: ٢/ ١٥٣.

(٣) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (١٥٦).

(٤) الكليات ٣/ ٢١٦ـ ٢٢٢.

ولهيئةٍ محمودةٍ للإنسان في حركاته وكلامه.

والحقُّ أنّه نورٌ روحاني، به تُدرِكُ النفسُ العلومَ الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزالُ يَنمو إلى أن يكملَ عند البلوغ.

وقال بعضُهم: العقلُ يُقال للقوّة المتهيّئة لقبول العلم.

ويقال للعلم الذي يَستفيدُه الإنسان بتلك القوة.

وكلُّ موضعٍ ذمَّ الله الكفار بعدمِ العقل فهو إشارةٌ إلى الثاني.

وكلُّ موضعٍ رفعَ التكليف عن العبدِ لعدم العقل فهو إشارةٌ إلى الأول.

وقيل: العقل قوةٌ للنفس، بها تستعدُّ للعلوم والإدراكات، وهو المعنيُّ بقولهم: صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

وقال الأشعري: هو علمٌ مخصوص، فلا فرقَ بينهما [بين العلم والعقل] إلاّ بالعموم والخصوص.

والصواب ما قاله بعض المحققين: وهو أنّه نورٌ معنوي في باطن الإنسان [١٤٧] يبصر به القلب - أي النفس الإنسانيةِ - المطلوب أي ما غاب عن الحواس بتأمّله وتفكّره بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء درك الحواس، ولهذا قيل: بداية العقول نهاية المحسوسات.

قال بعضهم: العقلُ والنَّفسُ والذهن واحد، إلاّ أنَّ النفسَ سُمّيت نفسًا، لكونها متصرفةً. وذهنًا: لكونها مُستعدّةً للإدراكات. وعقلاً: لكونها مدركةً.

وللنفس الناطقة: باعتبار تأثيرها عمّا فوقها واستفاضتها [عنها] يكملُ جوهرها من التعلقات قوة تسمى عقلاً نظريًا. وباعتبار تأثيرها في البدن تأثيرًا اختياريًا قوة أخرى تُسمّى عقلاً عمليًا وهو متعيّن(١) بالعقل النظري.

والعقل الهيولاني: هو الاستعدادُ المحضُ لإدراك المعقولات كما للأطفال.

والعقل بالمَلَكة: [هو العلم] بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، وهو مناط التكليف.

والعقل بالفعل: هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات.

---

(١) في الكليات ٣/ ٢١٨: مستعين.

والعقل المستفاد: هو أن يحضرَ عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب.

وفي «الكشف الكبير»: إنَّ في الإنسان في أول أمره استعدادًا لأن يوجد فيه العقل والتوجّه نحو المدركات، فهذا الاستعداد يُسمّى عقلاً بالقوة وعقلاً غريزيًا، ثم يحدث العقلُ فيه شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغَ الكمال ويُسمّى هذا عقلاً مستفادًا، وما قاله الفلاسفة من التقسيم لم يثبتْ عن دليلٍ كما في «التحرير»[١].

ثم الإدراكات كلُّها جزئيًا كان أو كليًا، والتأليف بين المعاني والصور مستندةٌ إلى العقل على الأصول الإسلامية، وهم لا يثبتون الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة، ووجود العقل الفعّال، وكونه علّةً للنفوس، وغيرَ قابلٍ للفساد، غير مسلّم عندنا.

ومذهب أهل السنة: أنَّ العقلَ والروح من الأعيان، وليسا بعرضَيْنِ كما ظنَّه المعتزلةُ وغيرهم.

واختلف في أنَّ العقلَ هل هو معرّفٌ موجبٌ في وجوب الإيمان وفي حسنه وقبح الكفر أم مهمل؟ فعند المعتزلة معرَّفٌ. وعند الأشعري مُهمل. وعندنا التوسّطُ بين قوليهما، كما هو المُختارُ بين الجبر والقدر. وهو أنَّ العقلَ آلةٌ عاجزةٌ، والمعرِّف الموجبُ بالحقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة الرَّسول، وفائدةُ الاختلاف إنّما تظهر في الصبيِّ العاقل، فإنّه إنْ لم يعتقدِ الشرك والإيمان لا يكون معذورًا عند المعتزلة كالبالغ. وعند الأشعريِّ يكون مَعذورًا كالبالغ. وعندنا إنْ لم يعتقدِ الشرك يكون معذورًا، وإن اعتقده لا يكون معذورًا.

والعقول متفاوتةٌ بحسب فطرةِ الله التي فطر الناس عليها باتِّفاقِ العقلاء للقطع بأنَّ عقلَ سيِّدنا محمدﷺ ليس مثلَ عقول سائر المخلوق.

واختُلف في محلِّ العقل، فذهب أبو حنيفة رضي الله عنه وجماعةٌ من الأطبّاء إلى أن محلَّه الدماغ. وذهب الشافعيُّ رضي الله عنه وأكثرُ المتكلّمين إلى أن محلّه القلب، وهو مستعدٌّ لأن تتجلّى فيه حقيقة الحقِّ في الأشياء كلّها. وقيل مشترك بينهما.

وروي عن عليٍّ رضي الله عنه أنَّه قال: العقلُ في القلب، والرحمةُ في الكبد، والرأفةُ في الطحال، والنفس في الرئة.

---

(١) في الكليات ٣/ ٢١٩: التجريد.

قال بعضُهم: تتنزَّلُ المعاني الرُّوحانيات أولاً إلى الروح، ثم تنتقلُ منه إلى القلب، ثم تتصعّد إلى الدماغ، فينتقشُ بها لوح المتخيلة.

ومن أسماء العقل اللُّبّ: لأنّه صفوةُ الرب، وخلاصته، والحِجَىٰ لإصابة الحجة به والاستظهار على جميع المعاني، والحِجر: لحجرِه عن المناهي. والنُّهى: لانتهاء الذكاة والمعرفة والنظر إليه وهو نهايةُ ما يمنح العبد من الخير المؤدّي إلى صلاح العاجل والآجل. انتهى.

وقال ابن الكمال رحمه الله تعالى: [١٤٧/ب] العقلُ الإنساني على ما قرَّرَ مشايخنا في كتب الأصول نورٌ للقلب يحصلُ بإشراق العقل الذي أخبر النبيُّ عليه السلام بأنَّه أولُ المخلوقات[1].

قال صاحب «التوضيح»: وبيانه أنَّ النفسَ الإنسانية مدركةٌ بالقوة، فإذا أشرق عليها الجوهرُ المذكور خرجَ إدراكُها من القوّة إلى الفعل.

فالمراد النورُ المعنويُّ الذي حصلَ بإشراق ذلك الجوهر، ولم يردْ به تطبيقُ ما نقل عن المشايخ على أصلِ الفلاسفة كما توهَّمَه صاحبُ «التلويح» حيث قال: واعلمْ أن العقل الذي يحصلُ الإدراكُ بإشراقه وإفاضة نوره وتكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء هو العقلُ العاشر المُسمّى بالعقل الفعّال، لا العقل الذي هو أوّلُ المخلوقات. ففي كلامِ المصنِّف تسامح. انتهى.

وتفصيل المقام: أنَّ القوة الباصرة لا يُمكنها إدراكَ المُبصرات إلاّ عند صيرورة الهواء مُضيئًا بسبب طلوع الأشياء النيّرة، فكذلك قوة البصيرة المودعةِ في القلب لا يقدرُ على الاعتبار إلاّ عند طلوع النيّرات الروحانية.

ثم نيّراتُ العالم الجسماني أربعةٌ: الشمس، والقمر، والكوكب، والنار. وأعظمُها الشمس، ثم القمر، ثم الكوكب، ثم النار.

فكذلك نيِّرات العالم الروحاني أربعةٌ: المبدأ الأول تعالى وتقدّس، وبعده الرُّوح الأعظم الذي هو أَشرفُ الأرواح المقدسة، وبعده درجات الملائكة مثل الكواكب، وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار.

ومراتبُ الأَرواح البشرية على نوعيْنِ منها: إشراقُها وقوّتها بسبب التصفية وتطهير النفس

---

(١) تقدّم الحديث مع تخريجه صفحة (١٣٧).

عن غير الله، ومنها بسببِ تركيب البراهين اليقينية.

والأوّلون هم الأولياء، والثاني هم الحكماء الإلهيون.

واعلم أن نور العقل له عيوبٌ كما أنَّ النارَ له عيوب.

الأول: لأنَّ نورَ النار ممزوجٌ بدخانٍ كثيرة يسوّدُ الثوب ويجفف الدماغ، كذلك نور العقل ممزوجٌ بدخان الشبهات.

والثاني: أنَّ نور النار فيه إشراقٌ وإحراق، فكذلك نورُ العقل فيه إشراقٌ إذا وقع على الدلائل، وإحراقٌ إذا وقع على الشبهات.

والثالث: أنَّ نورَ السراج يَنطفىء بأدنى سببٍ، فكذلك سراجُ العقل ينطفىء بأدنى شُبهة.

والرابع: أنَّ السراجَ إنَّما يضيء إذا وضع في بيتٍ صغير، وأما إذا وضع في صحراء واسعةٍ فإنّه يقلُّ ضوؤه، ويصير كالظلم، فكذلك سراج العقل إنّما يظهرُ نوره إذا استعمل في المطالبِ الحقيرة كالحسّيات والهندسيات، فأما إذا وقع في المطالب العالية فإنّه ينطفىء.

والخامس: أنَّ ظهور السراج مشروطةٌ بأن يحصلَ بينه وبين قرص الشمس حائلٌ، وأمّا إذا وضع في مقابلةِ قرص الشمس انطفىء. فكذلك سراج العقل إذا وضع في مقابلة الأرواح المطهّرة انطفىء.

والسادسُ: أنّ ظهورَ السراج ـ وإن طال بقاؤه ـ ينطفىء بالآخرة، وإن قدّرنا أنه يستمر، لكنه حينما طلع الشمس بطل ضوؤه، كذلك نور سراج العقل إما أن ينطفىءَ بطريان الغفلات والشبهات، أو يبقى إلى آخر العمر، لكنه عند البدن يتجلّى له من عالم الغيب أنوارٌ لا يبقى لنورِ عقلِهِ في مقابلتها أثر. انتهى.

مطلب الإحساس

الإحساس: إدراكُ الشيءِ بأحد الحواس، فإن كان [١٤٨] الإحساسُ للحسِّ الظاهر فهو المشاهدات. وإن كان للحسِّ الباطن فهو الوجدانيات.

وفي «الكليات»[١]: الإحساس هو إدراك الشيء مُكتنفًا بالعوارض الغريبة واللواحق

---

(١) الكليات ١/٦٦.

المادية مع حضور المادة، ونسبة خاصة بينها وبين المدرك. وهو أول إدراك يتعلّق بالجزئي الماديّ، ثم التخيّل مع غيبتها والنفس بالقوة الوهمية ينتزع معنًى جزئيًا ليس من شأنه أن يُدركَ بالحسِّ الظاهر، وبالقوة المتصرّفة تنتزع أمرًا كلّيًا يصير معقولاً، والإحساس للحواسِّ الظاهرة كما أن الإدراكَ للحسِّ المشترك أو العقل.

والفعلُ المأخوذ من الحواسِّ رباعيٌّ كقوله تعالى: ﴿ ۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ ﴾ [آل عمران: ٥٢].

وحسَّ الثلاثي له معان ثلاثة: حسَّه قتله، نحو: ﴿ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ﴾ [آل عمران: ١٥٢] أو مسحه، أو ألقى عليه الحجارة المحمّاة لينضجَ. فهذه الثلاثة، يُقال فيها للمفعول محسوس. وأما المفعولُ من الحواسِّ فمُحَسّ، وجمعها مُحَسّات لا محسوسات.

والإحساسُ إن كان للحسِّ الظاهر فهو المشاهدات، وإن كان للحسِّ الباطن فهو الوجدانيات.

والمتكلّمون أَنكروا الحواس الباطنة، وهي: الحسّ المشترك، والخيال، والواهمة، والحافظة، والمتخيلة. لابتنائها على أصول الفلاسفة في نفي الفاعل المختار. والقولُ بأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد.

وقد صرّح المحققون من متأخّري الحكماء: بأن القُوى الجسمانية آلاتٌ للإحساس وإدراك الجزئيات، والمدرك هو: النفس.

وبعض المتكلّمين من الماتريدية والأَشاعرة أثبتَ الحواسَّ الباطنة، واستدلَّ بأنه يحصلُ عقيب صرفها الإدراكات الحسّية، ولو أصابت واحدةً منها آفةٌ اختلَّ ذلك الفعل كالحواسِّ الظاهرة.

وقال: إثبات ذلك إنّما يُخالف الشرع لو جعلت مؤثرة في تلك الفعال وفاعلة لهاتيك الآثار، ولو جعلت آلات الإحساس وإدراك الجزئيات، والمدرك هو النفس، كما ذهب إليه متأخرو الفلاسفة فلا مخالفة فيه.

ومن الناس من يقول: للنفس حاسَّةٌ سادسة، يُدرك بها عوارضُ النفس: كالجوع، والعطش، والشبع. والأصحّ ما عليه العامة، وهو الخمس إذ لكلٍّ من الخمس يحصل علمٌ مخصوص به باستعمال آلةٍ مخصوصة به. وأما ما يدرك به عوارض النفس فبخلق الله في الحيوان بدون اختياره إذا وجد شرطه.

ثم إنَّ مثبتي الحواسّ [الخمس] الباطنة لا يسمون عقليًا إلاّ المعاني الكلية، ولا وهميًا إلاّ المعاني الجزئية، ولا خياليًا إلاّ الصور المحسوسات.

ومقالةُ أرباب البلاغة ليست على وفق مقالتهم، فإنهم عدُّوا الاتحاد والتماثل والتضايف عقليةً سواءً كانت كلّية أو جزئية. وعدُّوا شبهَ التماثل والتضاد وشبهه وهميةً سواءً كانت كلّية أو جزئية، وسواء كانت بين المحسوسات أو بين المعاني. وعدُّوا تقارنَ الأمرين مُطلقًا في أيِّ قوتٍ كان بسببٍ غير ما ذكر خياليًا كما تقرر في فنه. انتهى.

والحاصلُ: الوجودُ المقتبسُ من نور وجود المطلق عقلٌ في مرتبة الروحانية، يُدرِكُ به الروح المعقولات، وإحساسٌ في مرتبة النفسانية، تدركُ به النفسُ المحسوسات، يريد بالعقل مرتبة الأرواح المجرّدة، وبالإحساس مرتبة النفوس المجردةِ. وهو ترتيبُ مراتب تنزلات الوجود من الوجوب إلى الإمكان، ولذلك قال [١٤٨/ب].

مشكاة ونبراس القنديل أسرج بألطف كاس في مجلس ديماس.

نبراس: بكسر النون بمعنى مصباح.

وديماس بفتح الدَّال وكسرها اسمُ سجنٍ بنا[هُ] حجّاج بنُ يوسف، سُمّى به لظلمته، والمُراد ههنا مقامُ الظُّلمة الطبيعية، أو العنصرية، اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥].

والنورُ حقيقةُ الشيء الكاشف المستور. والنور الوجودي الظاهريُّ هو تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في أعيان الكائنات، وصور حقائق الموجودات، وهو المراد ههنا.

مطلب المشكاة

والمشكاة: في اللغة الكوّة التي ليست بنافذة.

وقال الفرغانيُّ[1] قُدّس سره: المشكاة يعني بها ما ذكره تعالى في آية النور بقوله تعالى:

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٣٠٨.

﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ ﴾ [النور: ٣٥] فسمى نفسه تعالى نورًا، لأنَّ النُّور لما كان عبارةً عن الحقيقة الظاهرة لنفسها، المُظهرة لما سواها، لم يصحَّ إطلاق اسم النور حقيقةً على غير الحقِّ عزَّ شأنه، إذِ الوجودُ بالذات إنّما هو لله، ولمن سواه به.

ولهذا يُفهم ههنا من السموات والأرض كلّ ما علا وسَفَلَ على اختلاف العلوِّ والسفل المعنوي منها والصوري بنوره، فهو تعالى نورُ السموات المعنوية التي هي الأرواح. والصورية التي هي الأفلاك. ونور الأرض المعنوية التي هي الأجسام الجسمانية، والصورة التي هي مركزها.

ومثلُ نوره الذي لا مثلَ له في ظهوره كمشكاة هي جسم العالم الظاهر، وصورة الإنسان الكامل فكلٌّ منهما ـ أعني العالم والإنسان ـ مشكاةٌ لظهورِ نور الرحمن، فإنَّ آلات الإنسان التي هي الحواسّ الظاهرة والباطنة العاقلة [والقوة المميزة العاقلة] المضاهى بها لقوى العالم وأنواره الروحانية والجسمانية العلوية والسفلية إنَّما هي أشعةٌ منبعثةٌ عن النور الحق تعالى وتقدس.

وهذه المشكاة فيها مصباحٌ، هو الرُّوح الروحاني المُسمّى بالروح الإلهي الذي إنّما تصير المشكاةُ مستنيرةً به، ومظلمةً بفقدانه، وهذا المصباحُ ظاهرٌ بالقلب الطاهر النقيِّ في زجاجةٍ هي روحُهُ الجسماني المُسمّى بالنفس الحيواني، فهو لشفافيته في نفسه، وقبوله لظهور نور المصباح منه كناثر مظهر[1] الأفعال الروح الحيواني بتوسط قبوله لآثاره. وهذه الزجاجة كأنها كوكبٌ دري هو نفسُ الكلِّ المشبّه بعقل الكلّ الذي هو الدرّةُ البيضاء كما عرفت في باب الدال. شُبّهت به لعدمِ متوسّطٍ بينهما، وهذه المشكاة إنّما تُوقد بهذه الأنوار المتقيدة فيها، والظاهرة بقواها من شجرةٍ هي الذات الأقدس تعالى وتقدّس [ولهذا وصفها تعالى بالبركة في قوله تعالى] ﴿مُّبَٰرَكَةٖ﴾. وذلك لقدسها، وكثرة فيضها، واتّساعه ودوامه؛ فإنَّ البركة: القدسُ والزيادة والثمار والكثرة والاتساع، فجعلَ ذلك وصفًا للشجرة، لأنّها هي الأصلُ لكلِّ ذلك، وإنَّما كانت زيتونةً، لأنها هي الأصل لمادة جميعِ الأنوار المعبّر عن تلك المادة بالزيت في قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ﴾ [النور: ٣٥] فالزيتُ كنايةٌ عن مادة النُّور الإلهي. وزيتُ الزيتونة هو دهنُ ثمرها، وخلاصةُ [١٤٩] صفوته الذي عرفتَ بأنَّ الإنسان البالغَ

(١) في اللطائف: نور المصباح منه صار مظهرًا لأفعال.

في كمال قابلية قلبه التقيّ النقي إلى حدٍّ في القرب من حضرات الرب، وقبوله للفيض منه، بحيث يكادُ أن يكونَ له ذلك بغيرِ واسطة تلك النار، ولا سبب المعبر عن هذا القرب بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥] ولو لم يصل إليه النورُ في رقيقةِ الإمداد المكنى عنها بالنار، ولأنَّ نوريته أول نور تعيّن من إطلاق نور الأنوار.

ولهذا وصف الحقُّ تعالى ما يصلُ إليه من نورِ الوحي والإلهام بأنه نور. وهو الصادرُ من الحضرة الإلهية على نورِ هو روحه الروحانية التي هي نوره تعالى المشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥] أي يهدي الله من يشاء تعريفَهُ بأنَّ رسولَه هو نورُهُ المبعوث بنوره تعالى وتقدس.

وأمّا من يجعلُ الشجرةَ كنايةً عن الإنسان كما عرفتَ في باب الشجرة، فإنّه يُنزّلُ ما جاء في الآية من المشكاة والمصباح والزجاجة وغير ذلك على مراتب الإنسان باعتبار تقلّباته في أطوار كمالاته، كما يكنى بالمشكاة عن الإنسان عندما يكون عقلاً هيولانيًا. وبالزجاجة عندما يصير عقلاً بالمَلَكَة، فإذا صار عقلاً بالفعل فهو مصباح. فإذا بلغ كمالَهُ الذي باعتباره يكون عقلاً مُستفادًا، فهو نورٌ على نور.

وقد كنوا أيضًا بالمشكاة عن جسمه، وبالمصباح عن عقله، وبالزجاجة عن خياله[1]، إلى غير ذلك ممّا يمكن عقل أن يحملَ عليه معاني ما جاء في هذه الآية الكريمة من الألفاظ.

والمصباحُ: في آية النور كما عرفتَ وهو ما يُستصبحُ به أي يُستضاء به في الظلم حسّيةً كانت أو عقلية أو كشفية فإنِ اعتبرتَ المشكاة بمعنى جسمِ الكلِّ، كان مصباحُها أعظمَ نور يُستضاء به في إدراك المحسوسات، وهو نور الشمس، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] بأنه الشمس.

وإن اعتبرت المشكاةَ بمعنى نفسِ الكلِّ كان مصباحُها عقلَ الكل، وهو القلمُ الأعلى الذي به يُستضاء في إدراك المعقولات قال تعالى: ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العلق: ٤].

وإنِ اعتبرتَ المشكاة بمعنى صورة الإنسان وجسمه كان مصباحُها روحَهُ الحيواني المعبّرُ عنه بالقلب التقيّ النقي، المنوّر بنور العقل والشرع، المُشتمل عليهما، أي القرآن المشار إلى نوريته بقوله تعالى: ﴿وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨].

---

(١) في اللطائف: وبالزجاجة عن حاله.

مطلب الزيتونة

والزيتونية[١]: من حمل معنى الشجرة المباركة في آية النور على الأسماء الإلهية للتشاجر الذي بينها كما بين: الغفار والمنتقم، والضار والنافع، نزّل معنى كونها زيتونةً على أنّه أَصلُ الإمداد من حضرة الجواد، فإنَّ الأسماء الإلهية هي أُصول جميع الحقائق الكونية.

ومن جعل الشجرةَ كنايةً عن الإنسان، نزّل معنى كونها زيتونة على ما اختصَّت به من كمال القبولات للاستضاءة بالنور الذي لا يُوجد من باقي الحقائق.

ومنهم من جعل الزيتونة كنايةً عن النفس باعتبار كونها عقلاً بالمَلَكَة عندما تكتسب النظريات من الضروريات بطريق الفكر، لأن الفكرَ يشبه الشجرة الزيتونة في كون قبولها للنور إنّما يكون بعد حركات كثيرة وانتقالات.

مطلب الزيت

كذلك الزيت: يكنى به عن مادة النور الإلهي عند مَنْ جعلَ الشجرة كنايةً عن أسمائه تعالى.

وعند من جعل الشجرة كنايةً عن الإنسان، فالزيتُ قوّته الحدسية التي هي عبارةٌ عن سرعةِ الانتقال من المعلوم إلى المجهول، لأنَّ الزيت أقربُ إلى قبول النور من الزيتونة المشبهة بالقوة الفكرية.

وأما التي ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ [١٤٩/ب] وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ ﴾ فهي القوّة القدسية.

وقال القاشاني قُدّس سرُّه: الزجاجةُ المشار إليها في آية النور هي: القلب، والمصباحُ هو الروح، والشجرةُ التي تُوقد منها الزجاجة المشبّهة بالكوكب الدري هي: النفس، والمشكاةُ البدن. انتهى.

وحاصل كلام المصنّف رضي الله عنه: الوجود المقتبس من نورِ وجود المُطلق في مرتبة التعين الكوني الروحي صباحٌ مشرق. أي نورٌ مضيء، وباعتبار إدراكه عقل أي ذو عقل وفي

(١) مادة (الزيتونة) من لطائف الإعلام ١/ ٥١٢.

مرتبة النفوس المجرّدة إحساسٌ أي ذو حسٍّ، وفي مرتبة الناسوتية الجسمانية مشكاة، وباعتبار نورانيته مصباحٍ في مرتبة الزُّجاجة القلبية الذي أَسرج أي: أشرق وأضاء. في مجلس ديماس أي في مقام الظُّلمة الطبيعية، أو العنصرية، أو البشرية، ولذلك قال:

أشرقت الحواس الخمس الظاهرة على الاتّفاق، ثم الحواس الخمس الباطنة على قول مثبتيها، وقد مرَّ بيانه.

يعني بإشراق مصباح الروح الروحاني الذي هو نورُ الحقِّ من زجاجة القلب: أي الروح الحيواني إلى مشكاة البدن. أشرقت أنوار الحواس في البدن، وعند ذلك.

برز أي خرج **جآذر الكناس في حدائق الأنفاس**. جآذر على وزن مساجد، جمع جُوذُرة بضم الجيم، والذال، وبفتح الذال، وهو ولد البقرة الوحشية.

مطلب البقرة

قال الفرغاني[1] قدّس سره: البقرةُ يكنى بها عن نفس الإنسان، إذا كانتْ قد كملتْ واكتملتْ في أوصافها الحيوانية حتى صارتْ تلك الصفاتُ راسخةً فيها، بحيث لا يُنجيها من دواعيها الجاذبة إلى الجنة السافلة بتسليط الغضب والشهوة وتوابعهما عليها إلاّ التجريدُ التام الذي معناه الخروجُ عن قيود السفليات بالكلية، وعن جميع حظوظِ النفسية المعبّر عن ذلك بالذبح والقتل بلسان الإشارة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤].

قال جعفر الصادق رضي الله عنه: فمن تابَ فقد قتل نفسه.

وقد يُشار بالبقرة وبالكبش وبالبَدَنَةِ إلى سبح الإنسان في أَطوار عمره، وكان سبحه في عنفوان شبابه كبشًا، وفي زمان كهولته بقرة، وفي وقت شيخوخته بدنة، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٣] لمّا كانت في أيام طفولة ولده جعل الله تعالى الكبشَ فدىً عنه.

وقد يُشار بهذه الحيوانات الثلاث إلى أحوال الإنسان في رتبته، وذلك هو أنَّ كلَّ من يتقوَّمُ

---

(١) لطائف الإعلام ١/ ٢٨٩.

به بقاءُ الإنسان إمّا أن يحصلَ منه مجرّد البقاء مدّة إمكان البقاء، ويشار إليه بلفظ الكبش، أو يصلح معه حظٌ لرياضةٍ واجتهاد، وينال صاحبُها ثمرةً في ثاني الحال، ويشار إليه بالبقرة. أو يصلح مع ذلك لقطعِ المنازلِ والمراحل، والوصول إلى المطالب العالية، ويشار إليه بالبدنة.

ولهذا كان التقرّبُ بالبدنة أَعظمَ منزلةً من التقرّب بالبقرة، والتقرّب بالبقرة أَعظمَ منزلةً من التقرّب بالكبش. وإنّما جُعل فداءً لولد إبراهيم عنايةً. انتهى.

الكنّاس: بالكسر والضم، وتخفيف النون: موضع الظبي بالشجر، يكتنُّ ويستتتر.

وفي «القاموس»: كَنَس الظَّبيُ يَكْنِسُ دخل في كِناسةٍ، وهو مُستترُهُ في الشجر، لأنه يَكْنِسُ الرمل حتى يصل، [١٥٠] جمعه كُنُس، ﴿ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾[التكوير: ١٦] هي الخُنّس؛ لأنها تَكْنِسُ في المغيب كالظِّباءِ في الكُنْس، أوهي كلُّ النجوم، لأنَّها تبدو ليلاً وتَخْفى نهارًا، أو الملائكةُ، أو بقرُ الوحش وظِباؤه.

والمراد ههنا من الكنّاس هي الطبيعة، لأنَّها مأوى النفوس وأركانها.

ويحتملُ أن يكونَ المُرادُ من جآذر النفس النباتية التي يشترك بها مع الجمادات، والنفس الحيوانية يَشتركُ بها مع البهائم، والنفس الناطقة التي ينفصل بها عن هذين الموجودين، ويصحُّ عليه اسم الإنسانية يتولّد من الطبيعة.

ويحتمل أن يكونَ المُراد من الجآذر: الروح الخيالي، والروح الفكري، والروح العقلي، والروح الحيواني، والروح القدسي؛ لأنها ظهرتْ من البقرة الوحشية التي هي النفس، ولهذا قال: في (حدائق الأنفاس): لأن خروج النفوس والأَرواح إنَّما يكونُ بالتنفس في حدائق الأنفاس، وهي الأعيان الظاهرة.

بأيمانهم أكوابُ إيناس، بشمائلهم أقباس إيلاس الإيمان جمع يمين بمعنى ضدُّ اليسار.

وأكواب: جمع كوب، وهو كوزٌ لا عروة له، وهو ظَرف الشراب على طريقةِ ذكرِ المحلّ وإرادة الحالّ.

وإيناس: ضد الإيحاش من الأنس، ويجيء بمعنى أبصار يعني بإيمان الجآذرةِ أكوابٌ مملوءة بشراب الإيناس: أي بفيض الأُنس الذي يفيضُ من ينبوع الجمال، وهو مقامُ العقل والملائكة.

والشمائل: جمع شمال بمعنى ضدّ اليمين.

والأقباس بالفتح: جمع قَبَس بمعنى شُعلة النار.

وإبلاس بمعنى اليأس من رحمة الله تعالى، ومنه سُمّي إبليس، والإبلاس أيضًا الانكسار والحزن، يقال: أبلس فلان إذا سكتَ غمًّا وقنط.

وفي «الكليات»(١): الإبلاس الانكسارُ والحزن والسكوت، يقال: ناظرتُهُ فأبلس: أي سكتَ، وأيسَ من أن يحتجّ.

يعني بشمائلهم نيران الناس المشتعلة من يعاقب الإيحاس المتكوّن من نور الجلال، وهو مقام الوهم والشيطان، ولذلك قال:

لكل ماردِ خنّاس، ومتطّلع جسّاس.

المارد العاني وهو المجاوز للحدِّ في الاستكبار. وقيل: العاني الجبّار المبالغ في ركوب المعاصي، المتمرّدُ الذي لا ينفعُه الوعظُ والتنبيه.

والخنّاس: الشيطان، لأنه يخنسُ: أي يتأخّرُ إذا ذُكر الله عز وجل.

والمتطلّع: بمعنى المنتظر، يقال: تطلّعتُ إلى ورد كتابك: أي انتظرتُ.

والجسّاس: بمعنى كثيرِ التجسُّس.

وحاصل الكلام اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ۞ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ۞ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ۞ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ۞ وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ ۞ وَفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ۞ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾... الآية [الواقعة: ٢٧-٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ۞ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ۞ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ۞ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ الآية [الواقعة: ٤١-٤٤].

قال المصنف رضي الله عنه في كتابه المسمى بـ: «شجون المسجون وفنون المفتون»: فأصحاب المشأمة بالخيرات الفانية مختبرون، وهم بها مُستدرجون من حيث لا يعلمون، وبالشرور الدانية يُفتنون، لعلّهم يتوبون ويتذكّرون. قال تعالى في حقِّ هؤلاء: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة: ٢١].

وأمّا أصحابُ اليمين، فإنّهم مفتونون بالخيرات، ليرغبوا في الأعمال الصالحات، وممتحنون بالشُّرور المختلفات لتكفير السّيئات، وفي حق هؤلاء قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ

---

(١) الكليات: ١/ ٢٩.

ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥].

وأما المقرَّبون فإنّهم مفتونون [١٥٠/ب] بالخيرات، ليكونوا من الشاكرين، وبالشرور ليكونوا من الصابرين، وفي حقِّ هؤلاء قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١].

فشرورُ أصحاب الشمال نِعَمٌ ونقصٌ، وسرور أصحابِ اليمين تكفير وتمحيص، وشرور السابقين نعمٌ وتخليص، وخيرات الشمال حجابٌ وبلبال، وخيراتُ أصحاب اليمين إعانة على الكمال، وخيرات السابقين مواهب وأفضال.

فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟﴾ [فاطر: ٤٥] خاصٌّ بأصحاب الشمال دون أصحاب اليمين كقوله مخصصًا: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] وذلك من باب العقاب دون التكفير، وعليه يُحمل قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] فخاصٌّ بأصحاب اليمين، وهو من باب التكفير لا العذاب، وإن كان حكمه حكمَ العقاب، وأما قولُه تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١] فخاصٌّ بالسابقين، وهو من باب تعظيم الثواب بالفضل، كما لضدّهم من باب توفير العذاب بالعدل.

فمصيبة أصحاب الشمال تحسيرٌ وتدميرٌ، ومصيبة أصحاب اليمين تطهيرٌ وتكفير، ومصيبةُ السابقين توقير وتوفير.

وقد بيّن الله تعالى بفرقانه فرقانًا بين مصيبة التكفير ومصيبة التوفير في آية يعقلها الخبير، قال تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٦٥] فكلٌّ من عند الله بقضاءٍ وقدرٍ وعدلٍ من الله، ومن يكفر بالله يضلّ قلبه بفتنته: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١] بمصيبته، والمغيّرون يغيّر الله ما بهم من فتنتهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا﴾ [الرعد: ١١] عقابًا لهم على ما قدّموه من سوء الأعمال، ﴿فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١].

فسائرُ أفعاله تعالى مع عباده إمّا فضل وإمّا جزاءٌ بما كانوا يعملون.

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]. انتهى.

مطلب الخضر وإلياس

شرب الخضر والياس والندامى الأكياس. الخَضِرُ كنايةٌ عن البسطِ، وإلياسُ عن القبض.

قال الفرغاني[١] قَدَّسَ اللهُ سرَّه: الخضر يكنى به عن البسط، كما يكنى بإلياس عن القبض، ولا يُظنُّ من هذا أنَّ الخَضِرَ عليه السلام ليس له معنىً وراء هذا، حتى أنكرَ بعضُهم أنّه رجل من الناس، فقالوا: إنه مَلَكٌ تصوّره المتخيّلةُ بصورةِ إنسانٍ جميل الوجه، طيّب الرائحة، أَخضر الثوب، فيراه الخاصَّةُ من أولياء الله، يُسمّونه الخضر [لذلك، بل الحقُّ أنه شخص من الناس، قال ﷺ: «إنما سُمّي الخضر]؛ لأنَّه جلس على فرشٍ بيضاء، فإذا هي تهتزُّ من تحته خضراء»[٢].

وذكر الشيخُ رضي الله عنه في كتاب «الملابس»: أنّه لبس خرقةَ التصوّفِ من يد أبي الحسن علي بن عبد الله بن جامع بالمعلى[٣] خارجَ الموصل، ولبسها ابنُ جامع من يدِ الخَضِرِ عليه السلام، وفي الموضع الذي أَلبسه إيّاها أَلبسها ابنُ جامع على تلك الصورة من غيرِ زيادةٍ ولا نقصان.

وقال قَدّس اللهُ روحه: وصحبت أنا الخَضِرَ عليه السلام، وتأَدّبتُ به، وأخذت عنه في وصيته أوصانيها شفاهًا: التسليمُ لمقامات الشيوخ وغير ذلك.

قال رحمة الله عليه: رأيتُ منه ثلاثةَ أشياء من خَرقِ العوائد: رأيتُهُ يمشي على البحر، ورأيتُه منه طيَّ الأرض، ورأيتُه يُصلّي في الهواء. انتهى

والمُراد ههنا من الخضر والياس على اصطلاحِ القوم هو البسط والقبض، يعني بين اليمين والشمال شرب [١٥١] البسط والقبض، لأنَّ تجلّي الجمال يستلزمُ أُنسَ الروح، وتجلّي الجلال هيبته، وأُنس الروح يستلزمُ بسطَ القلب، وهيبتُهُ تستلزمُ قبضَه، وبهما يتحقّق الكمالُ بالجلال

---

(١) لطائف الإعلام: ١/ ٤٤٥.

(٢) حديث رواه البخاري (٣٤٠٢) في الأنبياء، باب حديث الخضر، والترمذي (٣١٥١) في التفسير، باب ومن سورة الكهف، وأحمد في المسند ٢/ ٣١٢ (٨٠٥١). وفيها: «فروة بيضاء».

(٣) المعلة كذا رسمت في معجم البلدان ٥/ ٢٢٣ (الموصل) وفي فتوح البلدان ٢/ ٤٠٧ وتحرفت في اللطائف إلى: المقلا.

والجمال، كما قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقال عليه السلام حكايةً عن ربِّه: «خمَّرتُ طينةَ آدم بيدي أربعين صباحًا»[١]. وقال عليه السلام: «قلبُ المؤمن بين أُصبعَيْنِ من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء»[٢] وهما كنايتان عن الجلال والجمال.

والندامى الأكياس: عطفٌ على الخضر وإلياس. والندامى جمع ندمان، يُقال: نادمه على الشراب، فهو نديمُهُ وندمانه، وجمعُ النديم نِدام، وجمع الندمان نَدامى، والمرأة ندمَانة، والنسوة نَدامى.

والأكياس: جمعُ كَيْس بمعنى الزكيّ.

والمُراد من الندامى القوى العقليةُ المعتدلة المتوسّطة بين الأنس والهيبة. والقوى القلبية المعتدلة المتوسّطة بين البسط والقبض. والقوى النفسانية المعتدلة المتوسّطة بين الخوف والرجاء، لأنَّ البسطَ يستلزمُ رجاءَ النفس، والقبضَ خوفَها ولذلك قال:

بادر أي أسرع **منهم** أي من الجآذر، أو من تلك القُوى بتذكيرِ الضمير.

يعفور ولد الغزالة، وولد البقرة الوحشية وعلى كلا التقديرين يُريد به العقل القامع الذي هو عبارةٌ عن الكفِّ عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله كما سبقَ بيانه[٣].

كالغصن المياس أي الميّال تارةً إلى الرجاء، وأُخرى إلى الخوف، ليكون بين الخوف والرجاء، يُقال ماسَ الرَّجلُ إذا تبختر، وبابُه باعَ، وميَسانًا أيضًا بفتح الياء، فهو ميّاس، وتميس مثله، والبخترةُ مشية حسنةٌ.

بيده أي اليعفور **قضيب من شجر آس**. والقضيب يجيءُ بمعنى الغصن الذي عبارة ههنا عن العصا، وهو كنايةٌ عن آلة المنع بحكم العقل، ويجيء بمعنى السيف الصَّارم، وهو كنايةٌ عن آلة المنع بحكم الشرع.

ضرب به: أي ضرب اليعفور بالقضيب **على رأس** النفس الأمّارة بالسُّوء، **وقال: هل من**

---

(١) حديث ذُكر في كتاب مرقاة المفاتيح ٦/ ٤٢٥، وهو في كتب التفاسير انظر «روح البيان» ١/ ٧٨، ١٠٧ و١٠/ ٢٠٩.

(٢) حديث رواه مسلم (٢٦٥٤) في القدر، باب تصريف الله القلوب كيف يشاء، والترمذي (٢١٤٠) في القدر، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن.

(٣) انظر الصفحة (٥٣٦).

آس؟ أي مُصلح طبيب ومرشد حبيب، يُقال: أسا الجرح أسوًا وأسًا وآساه. وبينهم أصلحَ فهو آس كفاز.

أو مشفق مواس الشفقة اسمٌ من الإشفاق بمعنى المرحمة والخوف، يقال: أشفقَ عليه، فهو مشفقٌ، وحرصُ الناصحُ على صلاح المنصوح، وهو مُشفقٌ وشفيق، وواساه بماله مواساةً: أنالَهُ منه، وجعله أسوةً فيه، فهو مواسٍ، وبمعنى موافق.

أجليت الأكياس جمع كِيس بالكسر الذي توضع فيه الدراهم والدينار: أي أعطيت لمرشد آس ومشفق مواس ما في الأكياس **وأفرغ عليه** أي على المرشد **أحسنَ لباس** حتى أصلح جروح القلوب، وخلص عن الكروبِ، وأرشد إلى علاّم الغيوب. لأنه

مطلب الفتنة

افتتن الناس أي وقعوا في الفتنة، يُقال: افتتنَ الناسُ إذا أصابتْهم آفةٌ، وهو الفتنة.

والفتنةُ: هي ما يتبيّن بها حالُ الإنسان من الخيرِ والشر، يقال: فتنتُ الذهبَ بالنار، إذا جرَّبته، لتعلمَ أنّه خالصٌ أو مشوبٌ، ومنه الفتّانة وهي الحجرُ الذي يُجرّب به الذهب الفضة.

والفتنةُ أيضًا الشرك: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣].

والإضلال: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧].

والقتل: ﴿أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١].

والصد: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

والضلالة: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٤١].

والقضاء[1]: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

والإثم: ﴿أَلَا فِى ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُواْ﴾ [التوبة: ٤٩].

والمرض: [١٥١/ب] ﴿يُفْتَنُونَ فِى كُلِّ عَامٍ﴾ [التوبة: ١٢٦].

والعبرة: ﴿لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً﴾ [يونس: ٨٥].

---

(١) جاء في الهامش: الفتنة بمعنى القضاء.

والاختبار: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٣].

والعذاب: ﴿جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠].

والإحراق: ﴿هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ [الذاريات: ١٣].

والجنون: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾ [القلم: ٦].

قيل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١] إن المراد النفي عن البلد انتهى من «الكليات»[1].

غار الحرّاس على صيغة مبالغة من الحراسة، وهو العقل القامع الذي عبّر عنه بلفظ يعفور؛ لأنّه حارسُ المملكة الإنسانية. والغيرةُ كراهةُ شركةِ الغير في حقِّه.

أنف الجلاّس جمع جالس، وهم جآذر الكنّاس. وأَنِفَ من الشيء من باب طرب، وأَنَفَه أيضًا بفتحتين أي استنكف. يعني الحرّاس غار واستنكف من الجلاّس، فقال:

ما عليكم من بأس أي العذاب أو الشدّة.

فما أنا بالمغفل عن الناس أي النفوس والأرواح والحواس، والمغفّل اسم المفعول من الإغفال، أي لستُ غافلاً عنهم. والغفلةُ متابعةُ النفْس على ما تشتهيه.

وقال سهل رضي الله عنه: الغفلةُ إبطالُ الوقت بالبطالة.

وقيل: الغفلة عن الشيء وهي ألاّ يخطر ذلك بباله.

وفي «القاموس»: غَفَل عنه غُفولاً تَرَكَه وسها عنه، كأَغْفَله. أو غَفَلَ صار غافلاً. وغَفَل عنه وأَغْفَله وصَّل غفلتَهُ إليه.

وخاطبَ بالنفس على طريق العتاب، فقال العقل القامع لها:

مطلب ضارب الأخماس بالأسداس

يا ضارب الأسداس في الأخماس السِّدس بالكسر تنقطع الإبلُ عن الماء أربعةً وترد في الخامس، جمعه أَسداس. والخِمْس بالكسر من إظماء الإبل، وهو أن ترعى ثلاثةَ أيام، وتردُ

---

(١) الكليات ٣/ ٣٤٧.

الرابع، جمعه أخماس. كذا في «القاموس».

وقال شارح «الإظهار»: لوصلٍ إلى ضرب أخماس بأسداس جمعا خمسٍ وسِدس بالكسر فيهما، من أخماس الإبل، فالخِمْسُ رعيُ الإبل أربعةَ أيام، وإيراده الماء في الخامس، والسِّدس رعيُه خمسةَ أيام، وإيراده الماء في السادس. وذلك أن الرجلَ إذا أراد سفرًا بعيدًا عوَّدَ إبلَهُ الخِمْسَ، ثم السِّدس إلى العشرة. ثم إنَّ هذا مثلٌ يُضربُ لمن يخدع ويختال، فيظهر شيئًا ويريدُ غيرَه. وأصلُه أنَّ جماعةً من العرب يرعون إبلَ آبائهم للتوعيد المذكور، فيقولون للرِّبع الخِمس، وللخِمس السِّدس بالكسر فيهما، فصار مثلاً لمن ذكر. انتهى.

والمُراد ههنا من قوله يا ضارب الأسداس في الأخماس: يا صاحبَ الخدع والاحتيال. ويحتمل أن يكونَ الخطابُ للزَّاهد الذي يرعى مطيَّةَ نفسه في الرِّياضات، فيقول للرِّبع الخِمس، وللخِمس السِّدس، كأنّه يخدعُ نفسه، ويحتالُ، وليس له شِرْبٌ ولا ريٌّ. وفيها إيهامٌ في اللطائف الخمس والستّ، يعني لا يغرّنَّك لفظُ اللطائف الخِمس والسِّت، واجتهدْ لتحقّق معاني اللطائف.

وخف الخناس أي الشَّيطان، **فإلهامُهُ وسواسٌ** لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ * مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس].

الوسوسةُ: القولُ الخفيُّ لقصد الإضلال، من وَسْوس إليه وله: أي فعلَ الوسوسة لأجله، وهو حديثُ النفس والشيطان بما لا نفعَ فيه ولا خيرَ كالوِسواس بالكسر، والاسم بالفتح، يقال لما يقعُ في النفس من عَمَلِ الشرِّ، وما لا خير فيه: وسواس، ولما يقعُ من عمل [١٥٢] الخير إلهام، ولما يقع من الخوف إيجاس، ولما يقع من تقدير نيل الخير أمل، ولما يقع من تقديرٍ لا على إنسانٍ ولا له خاطر. من «الكليات»[١].

ثم أخذ[٢] **العقل القامع** أي شرع.

(١) الكليات ٥/ ٤٥.

(٢) في متن المواقع المطبوع: خف الخناس، فإلهامه وسواس، ثم أخذ يقرأ القرطاس.

مطلب القرطاس

يقرأ القِرطاس لا يقال قرطاسًا إلا إذا كان مكتوبًا، وإلا فهو طرس وكاغد: يعني الكتاب المتعلّق بالأحكام الشرعية.

والكتاب المبين[١]: تارةً يُطلقونه على اللوح المحفوظ، كما عرفتَ أنَّه هو الروح المضاف إلى الحضرة الإلهية، وأنه هو النفس الكليّة المُسمّاة باللوح المحفوظ [أي] من المحو والتبديل.

وبالكتاب المُبين لكونه هو محلُّ التفصيل والتدوين، وبكلِّ شيءٍ لتضمُّنه الاشتمالَ على صنفي الكلم الفعلية والقولية اللذين فيهما كلُّ شيءٍ، فلهذا كان الروحُ المضافُ الذي هو اللوح المحفوظ هو الكتابُ المبيّن الفعلي المعني بقوله تعالى:

﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

واعلم أيضًا أنَّ الوجهَ في تسميته بالمضاف هو ما وردَ به التنزيلُ في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ۞ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥١-٥٢] فلانْضياف هذا الكتاب إلى الحضرةِ العندية سُمّي بالروح المضاف؛ لأنَّ الجسمانية ليستْ أهلاً لتلك الحضرات.

وهكذا من المعلوم أنَّه ليس المرادُ في هذا الكتاب بكون الأشياء مثبتة [في هذا الكتاب] كونها مستفادة الحقّ سبحانه منه ليصير هذا الكتاب المحفوظ من المحو والتبديل هو الذي لأجله لا يضلّ عن علمِ الحقِّ شيءٌ، ولا يعزبُ عنه ولا ينسى؛ لاستحالة أن يُوصفَ الواجب لذاته باستفادة من الممكن بوجه، إذ الممكن بإفادة الواجب كذلك، بل الأمرُ في ذلك على ما عرفته من كونه لمّا كان العلم بالأشياء، وبتعيّن تميّزاتها مستدعيًا لثبوت الكثرة، ولتميّزات أفرادها ولغيريتها للواحد الحق، وأنَّ ذلك واجبُ الإسقاط[٢] في التعيّن الأولِ، لكونه هو حقيقةُ الوحدة الحقيقية التي لا تصحُّ مجامعتها لكثرةٍ أو غيريّةٍ بوجه، لا جرم استدعت المعلومات لأجل تعدادها المقتضية للكثرة والتمييز المستحيل مجامعتها للواحد لتنافيها إلى

(١) مادة (الكتاب المبين) من لطائف الإعلام: ٢/ ٢٤٢.
(٢) في اللطائف ٢/ ٢٤٢: واجب الانتقاء.

أن تكونَ له حضرةً هي محلٌّ لتفصيل تلك الكثرات والتعدادت وتميّزاتها.

ولأجل عثور صاحب «التلويحات» بهذه الحضرة من بعض وجوهها استدرك على ما ذكره في الإشارات من كونه تعالى إنّما يعلمُ الكلّيات بحصول صورها فيه، وأنّه لا يعلمُ الجزئيات لتغيّرها، وذلك لأجل البينونة الواقعة بين فهم صاحب النظر العقلي من الحكماء والمتكلّمين، وبين ذوق المكاشف في معرفتهما لحضرة الارتسام المشار إليها في عبارات القوم، بأنّ الأشياء مرتسمةٌ في نفس الحقّ.

ففهم بعضُهم من ذلك حصول صور الأشياء في ذاته تعالى كما ذكر في الإشارات، أو في جواهر المعارف كما ذكر صاحب «التلويحات». وأن المعنى بذلك الامتياز النسبيّ الحاصل للماهيات كما هو مشهودٌ لأهل الله على قاعدة الكشف الصريح، والنظر الصحيح؛ لاستحالة الكثرة في ذات الحقّ، ليرتسم فيه، واستحالة استفادته من غيره ليكون علمه لأجل ارتسامها في غيره.

فاختلفتِ الآراء في هذه المسألة بحسب تفاوت الفهوم في الخصوص والعموم، وكان الفرقُ بين ذوق المكاشف وغيره هو أنَّ المكاشف [١٥٢/ب] يشاهد تلك التميزات والتعدادت، إنّما هي وصف العلم من حيث امتيازه النسبي عن الذات، لا أنّها وصفُ الذات من حيث هي، أو من حيث أنَّ علمها عينها كما رآه الفيلسوف، فأثبتَ أنَّ الحقَّ محلُّ صور الكليات، ونفى علمَه بالجزئيات، ولا أنَّ العلم غيرها كما يراه المتكلّم الذي جعل التعلّق للعلم لا للذات، فلكون صاحب الكشف عن حضرةِ الارتسام يُشاهد ما عليه الأمر في نفسه في تلك التميّزات والتعدّدات من كونها ليست بشيءٍ زائد على الذات إلاّ بنسبٍ لا هي عين الحق ولا غيرها، لم يتحيّر في فهمٍ لكونه تعالى محيطًا بكل شيءٍ علمًا، كما أنّه لم يُثبت في ذاته كثرة صور الكليات، ولا نفى عنه العلم بالجزئيات، فتفهم ما تضمّنته هذه الفائدة من العلم اللدني الذي انكشف لأهل المعرفة عند حقيقة ظفرهم به أنّه تعالى عالم بالكلّيات والجزئيات، بلا تكثّرٍ في ذاته، ولا عزوب شيءٍ عن علمه الأقدس تعالى وتقدس.

وتارة يعنون بالكتاب المُبين الفعلي، وهو النازل من الغيب إلى الشهادة نزولاً فعليًا، ونزولاً قوليًا، فأمّا الكتاب الفعلي فهو الكتاب المبين الظاهر بالقوّة والفعل، وهو العالم، فكلُّ حقيقةٍ مفردة كلية منه إذا اعتُبرت من حيث انفرادها عن لوازمها وتوابعها كانت بمنزلة حرفٍ، وإذا اعتُبرتْ من حيث قابليتها الأصلية لإضافة الوجود إليها وقبولها ذلك باستعدادها

كانت بمثابة اسمٍ، وإذا اعتبرت من حيث قبولها ذلك بأثرِ الطلبِ الاستعدادي كانت بمنزلة فعلٍ، وإذا اعتبرت مقترنةً بالوجود بحكم تلك اللوازم المذكورة، فأفادت معنى الخلقية والموجودية وحكم الغيرية كانت بمنزلة كلمة، وإذا أفاد ذلك الاجتماع معاني مناسبة دالّة على حقيقة واحدةٍ كإضافة الحياة والعلم والإرادة ونحو ذلك إلى تلك الحقيقة، كانت بمثابة آية، وإذا أفاد ذلك مع جمع مرتبةٍ من المراتب الأسمائية والكونية إياها ودخولها في حكم ما كانت بمنزلة سورة، وإذا أفاد ذلك مع اعتبار إحاطتها بجميع المراتب الأسمائية والكونية الكلّية والجزئية المندرجة في المرتبة الثانية والبرزخية المضافة إليها كان كتابًا مُبيّنًا، ومختصرُهُ صُورة آدم عليه السلام، والكُمّل من أولاده.

وأما الكتاب الثاني القولي: فهو الكتاب المحكم القولي المحكم ببيان ذلك الكتاب المختصر الفعلي المذكور، وذلك مفصّل متنوع بحسب كلِّ خليفة كاملٍ، فيكون له كتابٌ محكمٌ ببيان كماله، مبيّن له نقطة اعتداله في جميع حركاته وسكناته وأقواله وأحواله وأحوال متابعيه وقومه وآله، وذلك نحو صحف شيث، وإدريس، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وداود، وعيسى عليهم السلام.

وأما القرآن الحكيم: فهو الجامع لأحكام جميع تلك الحقائق والأسماء الكلّية الأصلية السبعة الأئمة أحدية جمع، بحيث لم يظهر أثرٌ من شيءٍ، ولا يغلب على شيء منها.

الكتاب الفعلي: قد عرفت أنّ المراد به الكتاب الظاهر بالقوة والفعل، وهو العالم كما مرّ.

الكتاب القولي: قد عرفت أن المرادَ به الكتاب النازل من الغيب إلى الشهادة محكمًا ببيانِ كمالِ كلِّ خليفة كامل، ومبينًا نقطة اعتداله، وما يحتاج إليه، فمن مبدئه ومآله وما يحتاج إليه متابعوه وقومه وآله. انتهى.

يعني شرع العقل القامع يقرأ القرطاس كما مرّ **ليقيم القسطاس**. القِسط بالكسر العدل [١٥٣] وبالضّم: الجور، والقسطاس قد يُستعمل لمعرفة المقدار، وقد يُستعمل للاحتراز عن الزيادة والنقصان. والعدلُ يُشبّهُ به في الثاني.

وفي «القاموس»: القسطاس بالضم والكسر: الميزان، أو أقوم الموازين، وهو الميزان العدل أي ميزان كالقصطاس أو رومي معرب.

قال: انظروا إلى عرشِ ربّكم فَلَكًا مشحونًا بناسه قال اليعفور للجآذر يعني العقل القامع للنفوس أو الأرواح التي تقدّم ذكرهما: انظروا إلى عرشِ ربّكم، أي بيت قلبكم التي هي عرشُ الله، كما قيل «قلبُ المؤمن عرش الله»[1] وكما ورد في الحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي»[2].

فلكًا مشحونًا: حالٌ من العرش، والفَلَك محرّكةً مدارُ النجوم، جمعه أفلاك وفُلُوك بضمتين، ومن كلِّ شيءٍ مُستداره ومعظمه، وموجُ البحر المضطرب، والماء الذي حرّكته الريح، والتلُّ من الرمل حوله فضاء. كذا في «القاموس».

ومشحونًا صفة للفلك بمعنى مملوءًا بناسه متعلق بـ: (مشحونًا).

قال في «القاموس»: الناس قد يكون من الأنس ومن الجن، جمع إِنْسٍ، أصله أُناس جمعٌ عزيز أدخل عليه (ال).

وفي «الكليات»[3]: الناس اسم جمع، ولذلك يستعمل في مقابلة الجِنّة وهي جماعة من الجن. والإنس اسم جنس، ولذلك يستعمل في مقابلة الجن.

والمراد ههنا: من الناس أصحاب اليمين، الذين قيل فيهم بأيمانهم أكوابُ إيناس. يعني به القوى الإنسانية التي حصلت من تجلّي صفات الجمال.

محفوظًا بحراسة، عطفُ بيان، أو بدلٌ من (مشحونًا بناسه)، والحُرَّاسُ بالضَّم جمع حارس بمعنى حافظ، وبالفتح مُفردٌ على صيغة مبالغة. فعلى الثاني يُراد به العدل.

مطلب العدل

لأنه بالعدل قامت به السموات، كما قال رضي الله عنه في «التدبيرات الإلهية»[4]: العدلُ وهو قاضي هذه المدينة، القائم بأحكامها. إنْ أردتَ بقاءَ ملكك، والظفرَ بأعدائك ينبغي لك أن يكون متولّي أحكام رعيّتك، ومنفذَ قضاياك العدل؛ فإنه ـ أبقاه الله عليك ـ ما ولي مدينةً

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ٢/ ١٠٠ (١٨٨٦): قال الصغاني: موضوع.

(٢) تقدّم ذكره مع تخريجه صفحة (٥٣).

(٣) الكليات ٤/ ٣٧٣.

(٤) التدبيرات الإلهية: ١٥٦ (الباب السادس).

قطُّ ولا مملكة إلاّ ظهرت فيها البركة، وتمتِ[1] الأرزاق، وعمّتِ الخيرات جميعها، وهو موجودٌ محمود محبوب على ممرِّ الدهور والأعصار، وهو الميزانُ الموضوع في الأرض، وبه يكون الفصل في العرض الأكبر بين العباد، وهو الحاكمُ في ذلك اليوم، وهو المأمور به شرعًا، وإنّ المُلكَ جسدٌ روحُهُ العدل، ومتى لم يكنِ العدلُ خربَ المُلك.

وكانت الحكماءُ تقول: عدلُ السُّلطان أنفع للرعية من خصيب الزمان.

وقد أمرَ الله تبارك وتعالى عباده فقال: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] وذمَّ من لم يتَّصفْ به، ولا جعله حاكمًا عليه فقال: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [المطففين: ١ـ٥].

وقال لقمانُ لابنه: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ [لقمان: ١٩].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠] وهو العدل.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

وقال ﷺ لأبي بكر: «ارفع من صوتك» ولعمرَ: «اخفض»[2] رضي الله عنهما.

ومنه فعلهُ ﷺ وقد انقطعتْ إحدى نعليه، فنزع الأُخرى ومشى حافيًا؛ حتى يعدلَ في قدميه، وعليه أنشأه الله وصوّره.

ومن وصايا بعض الحكماء: لا تكن حلوًا فتسترط ولا مرًّا فتعقى[3].

فالعدلُ سارٍ في جميع الأشياء، فاجعلِ العدلَ حاكمًا على نفسك وأهلك [وخولك] وعبيدِك وأصحابك وجميعِ من توجّه [١٥٣/ب] إليه حكمك، وفي كلامك وفعلك ظاهرًا وباطنًا. انتهى

وعلى الأول أعني كون الحُرّاس بالضم جمع حارس يُراد بهم العدل والكتاب والأجناد. أما العدل فقد مرَّ تفصيله.

---

(١) في التدبيرات الإلهية: ونمت الأرزاق.

(٢) حديث أخرجه أبو داود (١٣٢٩)، وابن حبان في صحيحه ٣/ ٦ (٧٣٣)، وابن خزيمة ٢/ ١٨٩ (١١٦١)، وفي الأصل: «ارفع بصرك» ولعمر «اخفض» والمثبت من التدبيرات الإلهية.

(٣) ورد في مجمع الأمثال للميداني ٢/ ٢٣٢ (٣٦٠٣). وقال: الاستراط: الابتلاع، والإعقاء: أن تشتد مرارة الشيء حتى يُلفظ.

وأما الكاتب قال رضي الله عنه في «التدبيرات الإلهية»[١]: اعلم وفّقك الله أنّ الله تعالى جعلَ في المملكة الكبرى لوحًا محفوظًا وقلمًا معلومًا عليًا بيمين مقدّسةٍ عن التأليف والتغيير، فنفذ أمرُ الإرادة بالعلم من الحقّ إلى اليمين بتحريك القلم على سطح اللوح المحفوظ بعلمِ ما كان، [وما هو كائن] ولا كان[٢]، وما يكون، وما لا يكون. ولما ابتنى هذا الكتاب[٣] على مقابلة النسختين [ومقابلتهما على النشأتين] أردنا أن نعرفَ أين الكاتب منّا:

قلمي ولوحي[٤] في الوجودِ يَمُدُّهُ ... قلـمُ الإلـهِ ولـوحُـهُ المحفـوظُ
ويـدي يميـنُ الله فـي ملكـوتِـهِ ... ما شاءَ أَجرى والرُّسومُ حظوظُ[٥]

فالكاتب صفةٌ لطيفة علمية تُسمّى اليمين لها عين، ومادتها من علّيين، وهو مقامُ الأبرار، صاحبَةُ الشرابُ الممزوج، فإذا أراد الإمامُ أن يُظهرَ أمرًا من الملكوت في عالم الشهادة تجلّى للقلب، فانشرحَ الصدرُ، وذلك عبارةٌ عن كشف الغطاء، فارتقم فيه مُراد الإمام، وذلك القلب هو مرآة العقل، فرأى العقل في مرآته ما لم يكن رآه قبل ذلك، فعرفَ أنّه مرادُ الإمام، فاستدعى الكاتب، فأطلعه على المراد، وقال له: اكتبْ في ذات النفس كذا وكذا، فإذا حصلَ في النفس خرجَ على الجوارح، فلهذا قلنا: إن شرابه ممزوجٌ؛ لأنه امتزجَ بعين المقرّبين، وهو العقل، فلهذا حصل له الشرفُ الكامل في حقه.

فإن قيل: ما مقام هذا الكاتب العرش[٦] أو الكرسي أو بينهما؟ وقد علمنا على ما قررنا في موضعها أنَّ الكرسيَّ هو محلُّ الفرقان، وهو النفس، قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ـ٨] فهذا فرقان، والكاتب مرتبتُهُ أن يكتبَ في محمودٍ ومذموم على اختلاف الأحوال، وليس مقامُه بحيث كتابته، فخبِّرني كيف يتّفقُ هذا؟ قلنا: قولك صحيح، فاعلم أنّه ليس من العرش إلى الكرسي مدحٌ ولا ذمٌّ سوى علوم مقدّسه، وتنزّلات نزيهة عن الاتصاف وبالفرقان، والعرشُ مقامُ الإمامِ، والكرسيُّ مقام النفس، وهو محلُّ

---

(١) التدبيرات الإلهية: ١٧٧ (الباب السابع).
(٢) قوله (ولا كان) ليست في التدبيرات.
(٣) المثبت في التدبيرات الإلهية: ولما أثبتنا هذا الكتاب.
(٤) في التدبيرات الإلهية: قلمي ونوحي.
(٥) في التدبيرات الإلهية: ما شئت أُجري.
(٦) في الأصل: هذا الكتاب العرش. والمثبت من التدبيرات الإلهية.

التغيير والتطهير حالاً ومقامًا، فإذا نفذَ الأمر إلى الكاتب، فإنّه ينفذ واحدًا مقدّسًا لا يَتّصفُ بذمٍّ ولا حمدٍ.

والكاتب إنّما يكتبُ من الخزانة المحمدية، وهي التي ﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤] فيأخذ ذلك الأمر من الخزانة المحمدية على ما وضع لمتعلّقه، فإن كان حمدًا فهو ذاك، فيحصل عند ذاك الكاتب علمًا وعينًا، لا حالاً ومقامًا، لأنّه فوق ما يكتب، فما يصدر عنه إلاّ حسنٌ، فهو بذاته مع الإرادة وتصرّفه في شغله التي هي الكتابة مع الخزانة المحمدية.

فالذي حصَّلَ الأمر وردّه أمرين؛ إنّما هو الرسولُ بذلك الأمر والمخاطب، فالكتابةُ من ظاهره، والكاتب من باطنه، فحقيقة الرسول هي الممدّةُ بحال الكاتب في حاله ومقامه وحاله، أو حقُّه هو الممدُّ له في رقومه وأفعاله فهو فرق من حيث هو مُشرف، وهو واحدٌ من حيث ذاته، وهذا كلُّه ليس لنفسه لأنه لو أراد اللهُ تعالى أن يُبدله بالتقديس تعييرًا، وبعلّيين سجِّينًا لما منعه من ذلك مانعٌ؛ لكن هنا سرٌّ نسوقه في معرض السؤال لترتفع الهمَّةُ إلى طلبه، وهو أن نقول: أمن المحال أن يوجد [١٥٤] هذا الكاتب في سجّين حتّى نقولَ إن بعض أبي جهل وغيره من الفراعنة في علّيين ـ أعني كاتبه وحقيقته ـ وبعضَه في سجّين، أو تكون المشيئة في حقّ المعتنى به يقدّس كاتبه [وحقيقته وبعضُه في سجِّين، أو تكون المشيئة في حق المعتنى به تقدّس كاتبه] وحقيقته، وغير المعتنى به في سجّين، وإن كان محالاً ارتفاعه عقلاً فقد [شرح] شَقَى الشقيُ بكلّيته، فانظروا في كشف هذا السرِّ المستور، وفتحِ هذا الباب المقفل من أنفسكم لا من غيركم.

قلنا: فهذا الكاتب موجودٌ شريف اصطفاه الخليفةُ لنفسه، واتخذه سميرًا لأنسه، فمما يجب عليه أن يكونَ حَسَنَ الخلق، صبورًا، حمولاً للأذى، كاتمًا للأسرار الملكوتية، فصيحًا بليغًا، يستدرج المعاني الكثيرة في عبارات وجيزة، ينبي عنها صريحًا، لا يسوق نصًّا في كتابه إلاّ في مقامٍ يأمنُ عقابه، فإن لم يأمن فليس من الألفاظ في كتابه ما يحتملُ معنيين فصاعدًا حتى لو ظهر على الإمام في بعض كتبه شيءٌ يعطيه أحد محتملات اللفظ، وكره الإمام ذلك، عدل الإمامُ إلى الاحتمال الثاني الذي يحتمله ذلك اللفظ، والله كثير العفو والتجاوز، فإنه إذا دخله الاحتمال سقطَ كونه دليلاً على شيءٍ معين، وهذا من مهارة الكاتب ونقايته[1]، وأن

---

(١) في التدبيرات الإلهية: مهارة الكاتب وثقابته.

يجمعَ بين اعتدالِ حروفه ومعانيه، ولا يستعمل في كتابه إلاّ الألفاظ الصقيلة المعتادة الخطابية التي لها وقعٌ في النفس، وتعلّقٌ بالقلب، وأن يبدأ في سجلاّته بالحمد والثناء والصلاة، ثم يأخذ في عدل الإمام وأوصافه الحسنة الشريفة، ومقامه المنيف، ويرغّب فيه، ثم بعد ذلك يذكرُ ما أُمر به، فإن كان خيرًا فهو المرغوب، وإن كان غير ذلك فقد قيل لأبي يزيد: أيعصي[1] العارف؟ قال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

واعلم يا أخي أن الكاتب إذا كان على ما ذكرناه فهو قرعُ باب الصدّيقية، ومن ثم يحصل له: (ما رأيت شيئًا إلاّ ورأيت الله قبله).

[فصل في الكتاب]:

ولما كانتِ اليمينُ الكاتب أفتقرنا إلى قلمٍ ودواة، واستمدادٍ ولوح يقع فيه الخطُّ كالحقِّ واليمين والنُّون والقلم الأعلى واللوح المحفوظ، وما هو مثل التخطيط في الحال وارتقام الأمثلة في اللوح، ومثل ما يكون إيجاد العوالم الصادرة عن الأمثلة المرقومة في اللوح.

فافهم اللوح المحفظ هنا ولوح المحو والإثبات. وانظر كيف أثبتناه حاويًا لما لا يتناهى [في رقمه، وكل ما دخل في الوجود متناهٍ، فابحث كيف لا يتناهى] وما هو في العالم الصغير [ا]لقطب، ولعله السرُّ الموقور في الصدور، وهو موقعٌ يحتاج[2] العارفُ إلى الالتجاء في معرفته، فاللوح هو محلُّ الكتابة، فلنسمّه الكتاب ونقول: إنه ينقسم قسمين:

كتاب مرقوم وكتاب مسطور، قال الله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۞ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾ [الطور: ١-٢] وقال ﴿كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ﴾ [المطففين: ٩] فأقسم بالمسطور وأخبر عن المرقوم أنّه في محلّين: في سجّين وفي علّيين، فالمسطور في عالم الأرواح، والمرقوم [في عالم الغيب والشهادة ومن جانب الحقائق أن المرقوم] هو المسطورُ عينُهُ من جانب الكشف الصحيح؛ لكن لما لم يعاين منه الملأ الأعلى إلاّ الوجه الواحد الذي من قِبَلها، وهو عالم الأمر كان مسطورًا، ولمّا كان الإنسان قد جمعَ العلوَّ والسفل أَشرف على الوجهين، فكان له مرقومًا، فما ولي الراقم فهو المسطور، وهو الموضع المُشكل، موضع انعقاد الخيوط، وتداخل بعضها على بعض،

---

(١) في الأصل: لا يعصي العارف. والمثبت من التدبيرات.

(٢) في التدبيرات الإلهية: السر المرقوم في الصدر، وهو موضع يحتاج.

وما ولي الأرض من الكتاب كان مسطورًا أيضًا [ومرقومًا] باعتبار الوجه الذي يلي الراقم في حقٍّ من شاهدهما.

فهذا المسطور الأرضي هو علم الفقهاء أصحاب علوم الأحكام، المحجوبة قلوبُهم بحبِّ الدنيا عن معاينة الملكوت، فالملائكةُ في المسطور من عالم الأمر العلوي، والفقهاء المحجوبون في المسطور من عالم [١٥٤/ب] الخلق السفلي، والمحققون في المرقوم بمشاهدة الوجهين، فما ولي الأرض شاهدوه حسًّا، وما ولي الراقم وهو ما فوق العرش في حق سرِّ المحقق، وما فوق السماء في حقٍّ بعض عوالم الأمر شاهدوه قلبًا وعقلاً ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٢٣] تجلّى لهم، فخاطبوه وخاطبهم، فانحجبوا، فإذا خرقوا الحجاب، وانعدمت في حقِّهم الأسباب نظروا إلى سرِّ القدر كيف يحكم في الخلائق، ولحظوا الأمر على مبدئه، فإن شاؤوا صمتوا، وإن شاؤوا نطقوا. فخطابُهُ لهم كتابُهُ في قلوبهم، وهي الألواح المحفوظة المكتوب فيها: ﴿مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وفيها يقرؤون، وعنها يُخبرون، وتلك الخواطر الربانية.

فيا أيها السيد تفطّن لهذا الكاتب، فإنه وإن كان لك منصبُ الإمامة، فله منصب الخطابة لا تستقلّ بها دونه، فهو الإمام فيها ولو حصلتَ معه فيها لخدمته، ولكن لإقامة الحقِّ لك في الإمامة الإحاطية دخلَ هذا وغيره في حزبها، فراعِ حرمته، فهو صاحب طابعك، والمخاطب عنك، وتحبّب إليه، وإلا أفسد عليك ملكك. انتهى.

وأما الأجناد قال رضي الله عنه في «التدبيرات الإلهية»[١]:

اعلمْ أيُّها السيد الكريم أنَّ الأجنادَ هم الأعمدةُ التي يقوم عليها فُسطاط الملك، والأوتادُ الذين يمسكونه.

واعلم أنَّ المُلْكَ بيتٌ فلا بدَّ له من أربعة أركان تُمسكه، وأنا أبيّنها لك إن شاء الله وهي: أوصافك المحمودة، وأخلاقك الرفيعة، فلتصْطَفِ منهم أربعةَ خواص، منهم تدور عليهم أفلاك مملكةٍ، ورحَى سلطانك، وما بقي من الأجناد فتحتَ أمرِ هؤلاء الأربعة، فينحصر لك النظرُ فيهم، وهم يدبّرون ملكك، كلُّ واحد لطائفةٍ معلومة، وإنما جعلناها أربعةً لأمرين: الأمر الواحد أنَّ الأربعة الأَصل الثاني في البسائط العددية، والبسائط أصلٌ في تركيب الأعداد

---

(١) التدبيرات الإلهية: ١٩٢ (الباب: ١٣).

إلى ما لا يتناهى، وذلك أن بسائطَ العدد من واحد إلى عشرة، وليس في البسائط من يجمع العشرة إلاّ الأربعة؛ فإن الأربعة حقيقتُها أربعةٌ، وفيها ثلاثةٌ، فكانت سبعةً، وفيها الاثنان فكانت تسعةً، وفيها الواحد فكان عشرة، وليس في العدد عددٌ يتضمن العشرة غيرها، فلهذا اصطفيناها لتضمُّنِها هذه الحكمة، وحملها[1] قوى ما بقي بالقوة، فعلمنا أن الأربعة يقومون بالملك، ولهذا كانت حَمَلَةُ العرش ثمانيةً كما قال تعالى، وهم الأربعة اليوم، كذا قال عليه السلام، ولهذا قال تعالى لما وصف يوم القيامة: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧] قال: يومئذ تشير إلى يوم القيامة.

ووجدنا مُلْك هذا العالم الحيواني وهو ملكك قد قام على أربع طبائع، والعالم الكبير قد قام على أربعة عناصر، وهذا باب الأربعين، والأربعُ بابٌ واسع يخرجنا إيراده لك عن المقصود في الفائدة.

وأما الأمر الآخر الذي لأجله أمرناك أن تختصَّ أربعة فلأنّ الجهات التي يدخل عليك الخلل منها ويفسدُ ملكك أربع جهات: اليمين والشمال والخلف والأمام، فمن هناك يأتيك الخلل، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ [الأعراف: ١٧] لم يذكر أكثر ولا يصح، فإنه ما بقي إلا اثنين الفوق والتحت، فأمّا التحت فإليه يدعوك، وأما الفوق فهو محلُّ طريق التنزل الإلهي، فلا يقربه لئلا يهلك هو طريق [١٥٥] القضاء والقدر الذي اختصَّ الله به، ولا مدخل لمخلوقٍ فيه.

فينبغي لك أيها السيد الكريم أن تنظرَ في هذه الجهات الأربع التي يدخلُ عليك الفساد منها، وتجعل على كلِّ جهةٍ منها واحدًا من هؤلاء الأربعة بأتباعهم وأخبارهم يحمون الملك[2]، وتعيش هنيئًا في عافية آمنًا، فإنَّ عدوَّك ختَّارٌ [جبان] لا يقوى على القتال؛ وإنما يطمع في الغدر، فإذا جعلت المراقبة عطايا هؤلاء الأربعة صلُحَ أمرُك، ومهما جاءك العدو من أي ناحيةٍ وجد من يمنعه من الوصول إلى مراده فيك. فلتجعلِ الخوفَ عن يمينكِ، والرجاء عن شمالك، والعلمَ من بين يديك، والتفكّرَ من خلفك، فإذا جاء العدو من جهة يمينك وجدَ الخوف بأجناده فلا يستطيع معه دفاعًا، وكذلك ما بقي.

---

(١) المثبت في التدبيرات الإلهية: وحلّها قوى.
(٢) المثبت في التدبيرات الإلهية: بأتباعهم وأجنادهم وهم يحملون الملك.

وإنّما رتّبنا هذا الترتيب لأن العدو إنّما يأتي من هذه الجهات، فخصصنا الخوفَ باليمين، وذلك أن اليمين موضع الجنة، والشمال موضع النار، فإذا جاء العدو من قبل اليمين إنّما يأتي بالجنة العاجلة، وهي الشهوات واللذات، فيزيّنها له، ويجيء بها إليه فيعرض له الخوف، فيدرأه عنها، ولولاه لوقع فيها، وبوقوعه يكون الهلاك في ملكك، فلا يجب أن يكون الخوف إلاّ في هذا الموضع، ولا تستعمله في غيرها من الجهات، فيقع اليأس والقنط.

ومن الحكمة وضعُ الأشياءِ في مواضعها، فالخوف للإنسان كالعدة للجندي، فلا يأخذها إلاّ عند مباشرة العدو، أو بتوقّي نزوله، وإن أخذها في غير هذا الموطن سُخر به وكان سخيفًا جاهلاً.

وإن أتاك العدو من جهة الشمال فإنّه لا يأتيك إلا بالقنوطِ واليأس وسوءِ الظن بالله عز وجل، وغاية المقت[1] ليوقعَ بك فتهلك، فيقوم له الرجاء بحسن الظنِّ بالله، فيدفعه ويقمعه.

وكذلك إذا أتاك من بين يديك أَتاك بظاهرِ القول، فأَدَّاك إلى التجسيم والتشبيه، فيقوم له العلم، فيمنعه أن يصل إليك بهذا فتكون من الخاسرين.

وكذلك إذا أتاك من خلفك أتاك بشبهٍ وأُمورٍ من جهة الخيالات الفاسدة، فيقوم التفكّر فيدفعه، فإنك إن لم تتفكّر وتبحث حتى تعثر على أنَّ تلك الأشياء شبهاتٌ، وإلاّ هلك ملكك.

ولا سبيل للعدو في قتال هذه المدينة التي هي سلطانك إلاّ من هذه الأربعة جهات، فإذا رتّبت هؤلاء كما ذكرت لك امتنعَ بلدك واحتمى، ولم يستطع العدو مدافعتهم.

وإن حقيقة الأربعة إذا اعتبر بكسورها التي هي ثلاثة واثنان وواحد يكون عشرة من أجل حفظ العقائد[2]، فإن الحدود عشرة التي هي رأس التنزيه الحقّ، وهي: أمام وخلف، ويمين وشمال، وفوق وتحت، وقبل وبعد، وكل وبعض، فمن نزَّهَ رَبَّه عن هذه الحدود التي مدار السلامة عليها، وبقاء الملك في دار البقاء، فقد نزّه ونال السعادة الأبدية، فإن غرض العدو في هدم قاعدةٍ من قواعدنا التي ذكرناها، فاحذرْ واجعل تحت يد كلِّ واحدٍ من هؤلاء

---

(١) في التدبيرات الإلهية ١٩٤: وغلبة المقت.

(٢) في التدبيرات الإلهية ١٩٥: مدافعتهم، فإن زدت ولا بدَّ على هؤلاء فلا تزد على العشرة يكونون في بساطك، تُلقي إليهم، وإنما جعلناك على عشرة من أجل حفظ العقائد.

ما يحتاج إليه وتخصُّه بحدٍّ ما من هذه الحدود، لكلِّ حدٍّ أميرٌ بأصحابه يقف عنده بنقبائهم وعرفائهم، فإذا جاء العدو سهل عليك المرام، ونظرت من أيِّ ناحيةٍ وصَلَ، فتدعو بالأمير الذي في تلك الناحية، وتأمره بالبروز، فإنه يكفيك همة [١٥٥/ب] وهكذا في جميع النواحي.

فتحقّقْ أيها السيد الكريم ما رسمنا، وحافظْ على هذا الترتيب تسعدْ وتغتبط إن شاء الله تعالى. انتهى.

قرن ملكه بخنّاسه وإلهامه بوسواسه: يعني قرن ملك القلب بخنّاسه أي بشيطانه، لقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء»[١].

فأوّل أحمد بنُ حنبل رضي الله عنه، وقال: بني لمة الملك الواردة من الجمال، ولمّة الشيطان الواردة من الجلال وقرن إلهام الملك في القلب بوسواس الخناس.

وجحيمه بحظيرة قدسه وعذاب وحشته بنعيم أنسه. الجحيم: اسم من أسماء النار، وكلُّ نار عظيمة في مهواةٍ فهي جحيْم من قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ ٱبْنُوا۟ لَهُۥ بُنْيَـٰنًا فَأَلْقُوهُ فِى ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٩٧].

وفي «القاموس»: الجحيم النار الشديدةُ التأجُّج، وكلُّ نارٍ بعضُها فوق بعض، وكلُّ نار عظيمة في مهواة، والمكان الشديد الحرّ كالجاحم وجَحَمَها كمنعها: وَقَدَها، فجَحُمَتْ كرمت جحومًا، وجَحِم كفَرِحَ جَحَماً وجَحْمًا وجُحومًا اضطرمت[٢].

والحظيرة تُعمل للإبل من شجرٍ لتقيها البرد والريح، والمحتظِر بالكسر الذي يعملها، وقرىء: ﴿كَهَشِيمِ ٱلْمُحْتَظِرِ﴾ [القمر: ٣١] فمن كسرَهُ جعل الفاعل، ومن فتحه جعل المفعول به، وحظيرة القدس الجنة، والمراد ههنا من الجحيم مرتبة حكم الطبيعة، ومن حظيرة القدس مقام القلب والروح.

يعني: قَرَنَ جحيم القلب ـ أي مرتبة طبيعته ـ بمقام روح قدسه، وعذاب وحشته بنعيم أنسه، لأنه تعالى إذا تجلّى بالجمال حصلَ الأنس بالروح، ومِنْ أُنسِ الروح حصل البسط للقلب، ومِنْ بسط القلب حصل الرجاء للنفس. وإذا تجلّى بالجلال حصل الهيبةُ للروح، ومنها حصل القبض للقلب، ومِنْ قبض القلب حصل الخوف والوحشة للنفس.

---

(١) تقدّم الحديث وتخريجه صفحة (٥٦٦).

(٢) في الأصل: اضطربت. والمثبت من القاموس.

تنفس العارف فأجراه في بحر الإرادة همسًا. التنفس عبارةٌ عن الاستراحة، يقال: تنفّس الرجل إذا زادَ وطال نفسه، وتنفّس الصُّبح تبلّج، والبلوج بمعنى الإشراق، يقال: بلج الصُّبح: أضاء، وابتلج وتبلّج مثله، وتبلّج فلان إذا ضحك وهش.

يعني من هذا التقرير تنفّس العارفُ، فأجراه أي ذلك التقرير أجرى العارف في بحر الإرادة الكلية المطلقة همسًا، والهمس الصوتُ الخفي، وبابه ضربَ، يعني سرًّا قال تعالى: ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨].

ولطمته أمواج أحوال عشاقه فكادت تبسُّه بسًّا. اللطم: الضرب في الوجه بباطن الكف أي الراحة، وبابه ضرب، وكادت بمعنى قربتْ، والبسُّ بمعنى التفرق، يقال: بسست المال في البلاد فانبسَّ، إذا أرسلته فتفرق فيها، يعني أمواج بحر الإرادة الكلّية المطلقة لطمتِ العارف حتى كادت أن تجعلهَ متلاشيًا إرادته الجزئية المقيدة، فعند ذلك.

سطتْ كتائب ثناياه الخرس، على العرب الفصحاء والفرس السطوة الحملة والقهر بالبطش، والكتائب جمع كتيبة بمعنى الجيش، والثنايا جمع ثنية بمعنى الطريق في الجبل، أي طريق العقبة، والحَرَس بفتحتين حرس السلطان، وهم الحرّاس أي الحفاظ.

يعني لما كادتِ الأمواج أن تجعلَ إرادةَ العارف منبسًّا صالتْ عساكر حفّاظِ الشريعة من طريق العقبة على فصحاء العرب والفرس، أي العارفين منهما، ومنعتهم عن سلب الإرادة الجزئية.

فأقسم بالخنس الجوار الكنس اقتباس من قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ * ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ * وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٥-١٩] الخنس بمعنى الكواكب لأنَّها تتأخَّر في مغيبها [١٥٦].

قال بعضهمْ: الخنس الكواكب السيارة، وقال قرأ في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ * ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾ [التكوير: ١٥-١٦] عبارة عن زحل، ومشتري، ومريخ، وعطارد؛ لأنها تتأخَّرُ في مجراها حال سيرها، وتستترُ عند غروبها كما تتستَّرُ الغزالة في كناسه.

ويحتمل أن يكونَ المرادُ ههنا من الكواكب السيارة ما عدا الشمس والقمر الحواس الخمس؛ لأن الشمسَ والقمر بمنزلة الروح والقلب. يعني أقسم سلطان حفّاظ الشريعة بهذه المقسم بها ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩].

وإنه لمعقل أهل دارس وطاهر طامس يعني وحي الحقِّ الذي ظهر من قول رسولٍ كريم مَعقل أهل دارس[١]، والمَعقِل بفتح الميم وكسر القاف: الملجأ، والدَّارسُ اسم فاعل من الدراسة: وهي تعليم العلم، ويجيء بمعنى درس الثوبُ درسًا إذا خلق. وعلى هذا المعنى يكون بمعنى: أهل محو وفناء. ويؤيّده قولُه: وطاهر طامس.

مطلب الطاهر

والطاهر: مَنْ عصمَهُ اللهُ من المخالفات.

وطاهرُ الظاهر: من عصمه الله من المعاصي.

وطاهر الباطن: من عصمه الله من الوسواس والهواجس والتعلق بالأغيار.

طاهر السر: من لا يذهلُ عن اللهِ طرفةَ عينٍ.

طاهر السرِّ والعلانية: من قام بتوفية حقوق الحقِّ والخلق جميعًا لسعته برعاية الجانبين.

والطمسُ: هو ذهاب رسوم السيار بالكلية في صفات نور الأنوار، فتفنى صفاتُ العبد في صفات الله تعالى.

وقال الفرغاني[٢]: الطمسُ: ذهاب ظلمة السيار في تجلّي نور الأنوار [فوق] بحيث لم يبق النورُ من ظلمته رسمًا ولا أثرًا.

والطمس فوق الحرق، الذي هو [فوق] البرق، وهو فوق المحو؛ لأنه ـ أعني المحو ـ رفع أوصاف العادة. والطمس رفع جميع الأوصاف، وفوقه المحو الذي هو رفع الذات.

مهَّدَتْه أي المعقلُ الذي عبارةٌ عن الشرع **أرباب النواميس**. التمهيد الإعلاء والبسط، كما يُقال: تمهيدُ العذر بسطه وقبوله، وتمهيدُ الأمور تسويتُها وإصلاحها. والنواميس جمع ناموس، وناموسُ الرجل صاحبُ سرِّه الذي يُطلعه على باطن أمره، ويخصُّه بما يستره عن غيره. وأهلُ الكتاب يسمّون جبريل عليه السلام الناموس. والمراد من أرباب النواميس الأنبياء عليهم السلام.

---

(١) في الهامش: أي الشريعة.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٨٦.

ونشرت فيه أي في المعقل يعني في الشرع **أذنابَ الطواويس** أذناب جمع ذنب. والطواويس جمع طاووس وهو طائر منقّش الذنب. والمُراد ههنا من الطواويس المجتهدون والمرشدون.

وحُديتْ به أي بقول: ﴿رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] وهو الشرع.

العيس: الحَدو بالفتح، والحُداء بالضمّ سوقُ الإبل بالتغنّي كما هو عادة العرب، يُقال: حدوتُ الإبل حدوًا وحداء. والعيسُ الإبل الأبيض الذي يُخالط بياضَها شيءٌ من الشقرة، واحدها أعيس، والمُراد من العيس الإنسان الذي حملَ الأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] وقد ألّفنا رسالةً في تفسير هذه الآية، وليس محلُّ تفصيله ههنا، **ويُؤيّد ما قلناه** قوله.

وأوسقه الرحمنُ بالجوهر النفيس. وسق الشيءَ أي جمعه وحمله. والوسقُ أيضًا ستّون صاعًا، قال الخليل: الوسقُ حملُ البعير. والجوهرُ في اللغة كلُّ حجرٍ يُستخرجُ منه شيءٌ يُنتفع به، ومن الشيء ما وضعت عليه جبلته. وقد مر تفصيله.

والنفيسُ: يقال شيءٌ نفيس ومنفوس، ومنفس يتنافس فيه [١٥٦/ب] ويُرغب. وأيضًا النفيس المال الكثير، وقيل: النفيس ترويح القلوب بلطائف الغيوب وهو للمحبّ الأُنس بالمحبوب. والمرادُ بالجوهر النفيس الأسماء الإلهية، لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وبها يستحقُّ الخلافة التي هي الأمانة التي حملها؛ لأن الخليفة يقتضي أن يكون جامعًا بين الحقائق الإلهية والكونية ليتحقق بهما المضاهاة، **وقوله من كلِّ صبغة تعرية**[1] اقتباس من قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨] يعني ذلك الجوهر النفيس. تعرى الإنسان من كلِّ صبغةٍ، وصبغه بصبغةِ الله أي بدين الله **أو صنعة لبوس** اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٨٠] واللبوس الدرع، يعني ذلك الجوهر النفيس تعرى الإنسان من كلِّ لبوسٍ؛ لأنه وهي الصفات المحمودة التي تحصّنُ صاحبَها من بأس الدنيا والآخرة.

---

(١) في المطبوع من المواقع: صبغة تعتريه.

فمؤخّره معقول، ومقدّمه محسوس، والضميران راجعان على الجوهر النفيس الذي مقدّمه محسوس: عبارة عن الشريعة، ومؤخره معقول كنايةٌ عن الحقيقة، ويحتمل أن يرجعا على العيس الذي هو كنايةٌ عن الإنسان؛ لأن ظاهره محسوسٌ وباطنه معقول.

فهو أي الإنسان **يسبح في بحر القدس إلى انقضاء السبعة والسدس** والمراد من السبعة: الأطوار السبعة التي يُقال للنفس في الطور الأول الأمَّارة بالسوء، وفي الثاني اللوَّامة، وفي الثالث الملهمة، وفي الرابع المُطمئنة، وفي الخامس الرَّاضية، وفي السادس المرضية، وفي السابع القدسية. ولذلك قال: يسبح في بحر القدس.

والمُراد من السدس: المرضية، لأنّه سدس أَسداس الستة، وهو المرتبة الصدّيقية، كما قال تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [البينة: ٨] وهو مقام الفرقِ بعد الجمع، الذي يُقال له: السفر الرابع، والستر عن الله بالله وهو مقام الخلافة والإرشاد، ولذلك قال:

وهنالك تبعث النفوس من الحقِّ إلى الخلق للدعوة من الخلق إلى الحق.

وتؤتى بالمعقول والمحسوس أي بالباطن والظاهر يعني بالحقيقة والشريعة.

وتبقى الحالة على أولها بين رهين وحبيس وأمين عروس يعني الحالة الواردة في السبعة والسدس تبقى على أولها بين ثابت محبوس وأمين محروس.

والرهينُ فعيل من رهن الشيءَ إذا دامَ وثبتَ، والحبيس بمعنى المحبوس، والمحبوس بمعنى الموقوف. والأمين بمعنى حافظ الأمانة، والمُراد من رهين محبوس الروح، ومن أمين عروس المرشد المبعوث. والعروسُ صفةٌ يستوي فيه المذكر والمؤنث؛ لأن المرشدَ يتصرف في بواطن السالكين، ويؤيّدُ ما قلناه قوله.

فسبحان من طور خلقه بين أخرق عابث ومدبر سوس. قوله: (طور) اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا﴾ [نوح: ١٤].

قال الأخفشُ: طورًا علقةً، وطورًا مضغةً. والطورُ يجيء بمعنى القرب، يُقال: لا أَطورُ به: أي لا أقربه. وبمعنى الحدّ، يقال: عدا طوره أي جاوزَ حدَّه، والأطوارُ السبعة مرَّ آنفًا. والأَخرقُ صفةٌ ضدُّ الكيس، والعابث: صفةٌ مشتقةٌ من العبث بمعنى اللعب.

والمراد من أخرق عابث الوهم مع الروح الحيواني، ومن مدبِّر سوس العقل، والروح الروحاني أي القدسي الإنساني، وإن شئتَ فقلْ: بين شيطان وملك، والتدبير: في الأمر النظر

ما يؤول إليه عاقبته، والسُّوسُ: بمعنى الطبيعة والأصل، يُقال: الفصاحة من سوس أي من طبيعة، وفلان من سوسِ صدق، ويوسِ صدق [١٥٧] أي من أصل صدق.

١ـ انظرْ إلى العرش على مائه سفينـةً تجـري بـأسمـائـه

اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ. . .﴾ الآية [هود: ٧].

ومعنى البيت يشملُ على الآفاق والأنفس:

أمّا الآفاق: انظر إلى العرشِ الرحماني الذي هو عبارةٌ عن الجسيم الكلّي المحيطُ بأجرام العلويات والسفليات كأنه سفينةٌ تجري بإجراءِ أسمائه تعالى.

وأمّا الأنفس: انظر إلى قلبك الذي هو عرشُ الله على مائه، أي على سرِّ الحياة، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] كأنّه سفينةٌ في بحر الحياة تجري بأسمائه تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

٢ـ واعجبْ لـه مـن مَـركـبٍ دائرٍ قـد أَودعَ الخلـقَ بـأحشـائـه

أي: واعجبْ من ذلك العرش الذي هو مركبٌ دائرٌ محيطٌ، قد أودعَ اللهُ الخلقَ بأحشائه: أي جعل اللهُ الخلقَ وديعةً في أحشاء ذلك المركب أي السفينة أو القلب؛ لأنَّه يسعُ كلَّ شيءٍ، والأَحشاءُ جمع حشاء، وهو ما أَحاطَ به الجوف

٣ـ يسبـحُ فـي بحـرٍ بـلا سـاحـلٍ فـي حِنْدسِ الغيـبِ وظلمـائـه

يسبح أي ذلك المركب أي السفينة **في بحرٍ بلا ساحلٍ** أي بحر الوجود المطلق، **في حندسِ الغيب وظلمائه** أي في ظلمة غيب المطلق. السِّباحة بالكسر: الغوص(١)، يُقال سَبَحَ بالنهر وفيه كمَنَعَ سَبحًا وسِباحة بالكسر عَامَ، فهو سابحٌ وسبوح، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ﴾ [النازعات: ٣] هي السفن أو أرواح المؤمنين أو النجوم. والحِنْدسُ بمعنى شدّة الظلمة، والظَّلماء مؤنّث أظلم، وهو بمعنى الحِندس.

٤ـ ومـوجُـهُ أحـوالُ عشّـاقِـه وريحُـهُ أَنفـاسُ أبنـائـه

يعني أمواج بحر الوجود المطلق أَحوالُ عشّاقه التي بها يظهر ويتعين، يعني بها معاني

---

(١) في الأصل: الغوط.

الأسماء مع الأعيان الثابتة، وريحُ البحر الذي تجري بها سفينةُ العرش أو القلب أنفاسُ أبنائه أي أخباره، والأنفاسُ جمع نَفَس، والمراد ههنا النَّفَسُ الرحماني.

قال الفرغاني[١] قدس سرّه: النفس الرحماني هو حضرةُ المعاني، وهو التعينُ الثاني، سُمّي بذلك من جهة أن النَّفَسَ أمرٌ وجداني كائنٌ في باطن المتنفس، منبعثٌ منه إلى ظاهره حاملٌ لصور المعاني الحاصلة عن اختلاف صور بروزه وظهوره، بسبب اختلاف ما يقع اعتماده عليه من المراتب التي تُسمّى في الخارج مخارج، وهي المنافذُ والمقارباتُ من الصدر والحلق والحَنْجرة واللِّسان والشفة والأسنان وغير ذلك من القوابل التي لها مدخلٌ في تقدير المخارج، بحيثُ يصير النَّفَسُ الواحدُ متعيِّنًا بحروفٍ وكلماتٍ متميِّزة مختلفة في صورها، فكذا التعين الثاني هو أوّل ما يتميّزُ وينبعثُ من الباطن الذي هو التعين الأول، فيُسمّى بالنَّفَسِ الرحماني لأجل ذلك، فإنَّ تعدّدَ الوجود الواحد، واختلافَ صوره إنما يحصل عن اختلافِ القوابل التي هي الأعيانُ الثابتة وأحكامها وأحوالها المختلفة، ولأنَّ الأَسماءَ إنَّما يحصل لها النفس من كربِ بطون الغيب بظهورها في حضرة الارتسام والتفصيل والتميز وما بعد ذلك حتى ظهرَ فعلُ الجوارح حينئذٍ، وكذا الكريم والمُقسط والخالق والرازق وباقي الأسماء، وكان ذلك هو السبب الذي لأجله سُمّي هذا التعين بالنفس الرحماني كما عرفت، وإنّما يُنسب إلى الرحمان سبحانه دون غيره من باقي الأسماء الإلهية لما عرفتَ من كون الرحمن اسمًا لصورة الوجود الإلهي التي هي عبارة عن الجمعية الحاصلة للأسماء الإلهية عند ظهورها بنفسها من بطون وحدةِ الذات، فلهذا نُسب [١٥٧/ب] النَّفَسُ إلى الاسم الرحمن تعالى وتقدس. انتهى.

والحاصل: أمواج بحر الوجود المطلق المنبسط على الأعيان هي أحوال الأعيان الثابتة وأحكامها، وريحُ ذلك البحر التي تجري بها سفينة العرش أو القلب هي النَّفَسُ الرحماني، وجمعه باعتبار تكثر الأسماء.

٥- فلو تَراه بالوَرَى سائرًا ... من ألفِ الخطِّ إلى بائه

أي ولو ترى العرشَ بالورى حالَ كونه سائرًا من ألف الخطِّ إلى بائه.

وفي اصطلاحهم قد يُشار بالألف إلى الذات الأحدية، أي الحقّ من حيث هو الأوَلُ في

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٣٥٨.

الأزل، ولعلَّ ذلك بملاحظة صلاحية تكوّن جميع الحروف اللفظية والكتابية متكوّنة من الألف بتعويج الخط المستقيم، واعتماد الهواء الساذج على المخارج، والباءُ يشارُ به إلى أوّل موجودات الممكنة، وهو المرتبةُ الثانية من الوجود، وقد يُشار به إلى مرتبة الصفاتِ، وإلى العقل الأول أيضًا، وقد مرَّ تفصيله في باء البسملة.

وفي بعضِ النسخ وقع: من ألف الخطِّ إلى يائه بنقطتين تحتيتين التي هي آخر الحروف، يعني: ولو ترى ذلك العرش أو القلب بالورى حالَ كونه سائرًا من مركز دائرةِ الوجود إلى محيطها؛ لأنَّ محيطَ الدائرة نهايتُها، ونهاية ترتيب الحروف هي الياء بالتحتيتين؛ لأن الحروفَ في اصطلاحهم كنايةٌ عن الأعيان الثابتة من حقائق العلويات والسفليات البسيطة.

مطلب الحروف

وقال الفرغاني[1]: الحرفُ اسمٌ للحقيقة إذا اعتبرت بحسب كلّيتها وانفرادها عن لوزامها وتوابعها، فتسمّى حينئذٍ حرفًا؛ لأن انفرادها اعتباري سلبيٌّ، وكذا الحرف في غيره عن قسميه، فإنه إنّما يكون له [ذلك لسلب] أوصافها.

الحرف الواحدني: عبارة عن أول تعينات الكلام الإلهي، وذلك من جهة أنَّ كلامَ الله تعالى في التعين الأول الذي هو الوحدةُ الماحية لجميع الكثرات، إنّما يكون هناك حرفًا وحدانيًا مُشتملاً على جميع الكلمات.

الحرف الوجودي: عبارة عن تعقّلِ الماهية باعتبار تعقّلٍ وتقدم اتصال الوجود بها قبل لوازمها.

الحروف العاليات[2]: يعنون بها أَعيان الكائنات من حيث تعينها في أعلى مراتب التعينات الذي هو الوحدة، فإنَّ الكائنات هناك إنّما هي شؤونُ الذات التي لا يصحُّ فيها تكثّرٌ في ذاتها، ولا تكثّرٌ لغيرها لاستحالة ذلك في الوحدة الحقيقية مع اشتمالها على جميع ما يظهر عنها،

---

(١) لطائف الإعلام ١/٤٠٦.

(٢) جاء في هامش الأصل: هي الاستعدادات الكامنة التي أثبتها الله تعالى في غيب الغيوب لكلِّ عينٍ من الأعيان؛ كالشجرة والثمرة للنواة، وتظهر من القوّة إلى الفعل دفعة أو بالتدريج، ومعرفة ذلك أصل قوي في تربية المشايخ. انتهى.

فتُسمّى نسب تعينات المبدعات في هذه المرتبة العلية بالحروف العلوية وبالحروف العاليات، وهذا معنى قول الشيخ رضي الله عنه في كتابه المسمى بـ«المنازل الإنسانية»:

كنّا حروفًا عالياتٍ لم نظل ... متعقّلاتٍ في ذُرى أعلى القلَلْ

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو ... والكلُّ في هو هو فسلْ عمَّنْ وصلْ

وذلك لاستحالة الكثرة في أول الرتب لمنافاة الوحدة لها.

الحروف الأصلية: هي الحروف العلية والعاليات التي عرفتها ـ أعني تعلقات[1] الحقِّ للأشياء من حيث كينونتها في وحدانيته ـ ونظيرُ ذلك التصور النفساني الإنساني قبل تعينات صور ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وهي تصوراتٌ مفردة خالية عن التركيب المعنوي والذهني والحسي، وهي المفاتح الأُوَلُ المعبَّرُ عنها بمفاتح الغيب، وهي الأسماء الذاتية وأمهات الشؤون [١٥٨] الأصلية التي هي الماهيات مع لوازمها، وتعقل تعريفاتها. انتهى.

٦ـ ويرجعُ العودُ إلى بدئه ... ولا نهايات لإبدائه

يعني ذلك العرش يَدورُ ويسيرُ من أَلفِ الخطِّ إلى بائه، ومن بائه إلى يائه، يعني من المركزِ وينتهي إلى المحيط، ويعودُ ويرجعُ إلى بدئه، أي إلى مركزه، ولا نهاية لإبدائه: أي لا بدأ بدئه: يعني لا بداية ولا نهاية لمبدئه الأول.

قال الفرغاني[2]: المبدئية هي محتدُ الاعتبارات، ومنبع النسب والإضافات الظاهرة في الوجود، والباطنة في عرصة التعقلات والأذهان، فهذا المحتدُ هو مبدئيةُ الحقِّ للأشياء، وهو يلي التعين الأول.

المبدأ: إنّما سُمّي به الحق تعالى عند المحققين باعتبار كونه تعالى وجودًا محضًا مُطلقًا واجبًا لذاته، والحقُّ من حيث هذه النسبة يُسمّى بالمبدأ عند المحققين لا من حيث نسبة غيرها.

مبدأ جميع التعينات: يعني به الأحدية، وذلك لأنَّه لما لم يمكن أن ينسبَ إلى الحقِّ سبحانه من حيث إطلاقه اسمٌ ولا صفة، أو يحكم عليه بحكم سلبيًا كان الحكم أو إيجابيًا علم أنَّ الأسماء والصفات والأحكام لا تطلق عليه، ولا يُنسب إليه إلاّ من حيث التعينات، ولما

---

(١) في لطائف الإعلام: أعني تعقلات.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٢٦٥.

استبانَ أنَّ كلَّ كثرةٍ وجودية عينية أو نسبية عقلية، فإنه يجبُ أن تكون مسبوقةً بوحدةٍ، لزم أن تكون التعينات التي من حيثها تنضاف إلى ذات الأسماء والأحكام والصفات، مسبوقةً بتعينٍ هو مبدأ جميع التعينات ومحتدها، بمعنى أنّه ليس وراءه إلاّ الإطلاق الصرف، وأنه أمرٌ سلبيٌّ يستلزم سلب الأوصاف والأحكام والتعينات والاعتبارات عن كنه ذاته سبحانه، وعدم التقييد والحصر في وصفٍ، أو اسمٍ، أو تعينٍ، أو غير ذلك ممّا عددنا أو أجملنا ذكره. ويُسمّى هذا التعين بالأحدية، وأنه مبدأ جميع التعينات كما عرفت.

تكملةٌ وإيضاح: لما وجبَ في كلِّ كثرةٍ أن تكونَ مسبوقةً بوحدةٍ حقيقة لزم من ذلك أن يصيرَ للوحدة اعتباران أصليان:

فأحدهما: اعتبارها من حيث سلب جميع الأوصاف والأحكام والتعينات عنها وذلك الاعتبار هو المسمى بالأحدية.

وثانيهما: اعتبارها من حيث ثبوت جميع الاعتبارات الغيرِ المتناهية لها، واندراجها فيها، وانتشاؤها عنها، وهذا الاعتبار يسمى بالواحدية.

فالأحدية هي مبدأ التعينات. والواحدية منشؤها، فافهم ذلك.

واعلم أنَّهم إنَّما خصّوا الأحدية بالمبدئية والواحدية بالمنشئية؛ لأن الابتداء والانتهاء لمَّا كانا طرفين بحيثُ لا يصحُّ للمبدأ أن يسبقه شيءٌ، ولا في المنتهى أن يتلوه شيء، ولا أن يكونَ فيهما تركيب، وكان أَبسط الأجزاء هو المبدأ والمنتهى، صار نسبتُهما إلى السلب أحقَّ من الإيجاب، فلهذا جعلوا الأحدية اسمًا للمبدئية، والواحدية اسمًا للمنشئية، ولذلك تكون نسبةُ الأَحدية إلى السَّلبِ أَحقَّ من نسبتها إلى الإيجاب. والواحدية بالعكس. فالأحديةُ كما عرفت اعتبار سلب التعينات عن الذات بالكلّية، والواحدية اعتبار ثبوت التعينات الغير المتناهية، فكانت هي المنشأ لها والأحدية هي مبدؤها.

مبدأ الفرق: يعنون به الوحدة والكثرة [١٥٨/ب] فإنَّ تفرقة جمع الذات إنّما ابتدأتْ بهما ثم ما سواهما من التفرقة إنما انتشأ عنها.

مبدأ انتشاء الأسماء: هو اعتبار واحدية الذات، فإن الأسماء نسبٌ متفرّقة عن ذات واحدة بالحقيقة.

مبادي النهايات: هي فروضُ العبادات التي هي الصلاة والزكاة والصوم والحج، وإنّما

سمّيت هذه العبادات بمبادىء النهايات لكون نهاية ما توصل إليه الصلاة، إنما هو كمالُ القرب والمواصلة اللذين هما روح الصلاة، وكانت هذه الصلاة المشروعةُ مبدأً لحصول ذلك صارتْ هي مبدأ النهاية المخصوصة بها، وهكذا لما كان نهاية ما توصل إليه الزكاة، إنما [هو] بذل ما سوى الله في حبِّه تعالى، وكانت هذه الزكاةُ المفروضة مبدأً لحصول ذلك، كانت هي مبدأ النهاية الحاصلة عنها، وهكذا لمّا كان نهاية ما يوصل إليه الصوم إنّما هو صونُ النَّفسِ ممّا يشوب قدسها ويشين رتبتها، وكان الصومُ المفروض مبدأً لحصول ذلك كان هو مبدأَ النهاية الحاصلة عنه، وهكذا لما كان نهايةُ ما يُوصل إليه الحجّ إنما هو هجرُ كلِّ ما يُشتِّتُ عن الأوطان والإخوان لجمعية القلب على الربِّ، وكان الحجُّ المفروضُ مبدأً لحصول ذلك، كان هو مبدأ النهاية الحاصلة عنه. انتهى.

٧ـ يُكَّــورُ الصُّبــحَ علــى لِيلـهِ وصبحُــهُ يَفنــى بــإمســائــه

التكوير تفعيل من الكور، يقال: كارَ العِمامة على رأسه كورًا أي لاثَه، وبابه قال، وكلُّ دورٍكورٌ، وتكوير المتاع جمعُهُ وشدُّه، وتكوير العمامة كورها، وتكويرُ الليل على النهار تغشيه إياه، وقيل: زيادته في هذا من ذاك، وقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ﴾ [التكوير: ١] قال ابنُ عباس رضي الله عنهما: غوّرت. وقال قتادة: ذهبَ ضوؤها. وقال أبو عبيدة: كوّرتْ مثل تكوير العمامة، تلف وتمحي.

يعني المبدأ الذي عبارة عن الذات الأحدية. يُكَوّر الصُّبح على ليله: أي النُّور على الظُّلمة، والوجود على العدم، وصبحه يفنى بإمسائه: أي يفنى النور بالظُّلمة، والوجود بالعدم. يعني كوّر نور الوجود على ظلمة العدم بإيجاد الممكن من العدم. ويفنى صبحُهُ: أي الوجود الإضافي الكوني بإمسائه أي بإعدامه.

والحاصلُ: كور الزمان بإيجاد المعدوم وإعدام الموجود كما هو حالُ المُمكنات، وفي الأنفس كذلك يُكوّر نورَ العلم على ظلمة الجهل، وعلمه يفني بإمسائه؛ لأنَّ العلم لا يحيط بكنه ذاته، وهو الجهل الذاتي المعبّر عنه بحجاب العزّة، وهو العمى والحيرة، إذ لا تأثير للإدراكات الكشفية في كُنْه الذات، فعدمُ نفوذها فيه حجابٌ لا يرتفع في حقِّ الغير أبدًا.

٨ ـ وانظرْ إلــى الحكمــةِ سيــارةً فــي وَسَــطِ الفَلَــكِ وأرجــائــه

وانظر إلى الحكمةِ حال كونها سيارةً في وسط الفلك وأرجائه.

الحكمة: هي الاطلاعُ على أسرار الأشياء، ومعرفةُ ارتباط الأسبابِ بمسبباتها، ومعرفةُ ما ينبغي على ما ينبغي بالشُّروطِ التي ينبغي، فمن عرفَ الحكمةَ ويسرّ العمل بها فذلك الحكيمُ الذي آتاه الله الحكمةَ، فأَحكمَ وضعَ الأشياء في مواضعها، قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

والمرادُ من الحكمةِ في الآفاق هو الشمس، وفي الأَنفس هو الروح الروحاني.

والمُراد من الفلك في الآفاق هو السفينةُ التي كنّى بها عن العرش في مطلع القصيدة، وفي الأنفس هو القلبُ الذي عبّر عنه بعرشِ الله.

والإرجاءُ: بمعنى التأخير [١٥٩] يُقال: أَرجيتُ الأمر أي أَخَّرتُه يُهمز ويلين. والرَّجاءُ مقصورٌ ناحية البئر وحافَّتاه، وكلُّ ناحيةٍ رجاؤهما رجوان، والجمع أرجاء بفتح الهمزة، قال تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ * وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٥-١٨] وتوجيهه في الأنفس.

وانظر إلى الحكمة السيارة في وسط القلب، وهي سويداء القلب المعبَّرُ عنها بحجر البهت الذي هو محلُّ المشاهدة، وفي أرجاء القلب أي أطرافها الملك والخناس، كما قال: قرنْ ملكه بحناسه، وإلهامه بوسواسه: وهما لمة الملك ولمة الشيطان.

مطلب حجر البَهْت

قال الشيخُ رضي الله عنه في «التدبيرات الإلهية»[1]: في خواص الأحجار الإنسانية: ومن ذلك حجر البَهْت: هو مقامُ المشاهدة، وهو حجرٌ عزيز فيه غُبرة، ومحلُّه بحرُ الظلمات، وله أسرارٌ عجيبة، ونكتةٌ ذائبة في القلب، كمثل الإنسان في العين الذي هو محلُّ الرؤية، وكالساعة في الجمعة، كما قال عليه السلام وقد مثلت له الجمعةُ مرآةً «فيها نكتةٌ سوداء»[2] وأخبر أنّها الساعة التي في الجمعة.

---

(١) التدبيرات الإلهية ٢١٧.

(٢) حديث رواه ابن أبي شيبة في المصنف ٤/ ١٦٠ (٥٥٦١)، والبزار في المسند ١٤/ ٦٨ (٧٥٢٧)، وأبو يعلى في المسند ٧/ ١٣٠ (٤٠٨٩ و٤٢٢٨)، والطبراني في الأوسط ٧/ ١٥ (٦٧١٧)، والبيهقي في شعب الإيمان ٢/ ١٥١ (٥٥٦١) عن أنس.

فإذا كان الرانُ على القلب لم يُظهر لهذا الحجر وجود، وجميع الأرواح التي في الإنسان من عقلٍ وغيره إنّما هو مرتقبٌ لمشاهدة تلك النقطة، فإنِ انصقلَ القلبُ بالمراقبة والذكر والتِّلاوة بدتْ تلك النقطة، فإذا بدت مالها ما يقابل سوى حضرة الحقِّ الذاتية، فينتشرُ من ذلك الحجر نورٌ من أجل التجلّي، فيسري في زوايا الجسم، فبهت العقلُ وغيرُه، ويبهرهم ذلك النورُ المنفهق[١] من ذلك النور، وشعشانيته، فلا يظهرُ لهم تصريفٌ ولا حركة، لا ظاهرة ولا باطنة، ولهذا سُمّي حجر البهت، فإذا أرادَ اللهُ أن يبقى هذا العبد أرسلَ على القلبِ سحابةَ كون ما تحول بين النور المنفهق في تلك النكتة وبين القلب، فيشمر النور إليها مُنعكسًا، وتسرح الأرواح والجوارح، وذلك هو التثبّتُ، فيبقى العبدُ مشاهدًا من وراء تلك السحابة لبقاء الرسم، وبقي التجلّي دائمًا لا يزول أبدًا في ذلك الحجر، ولهذا يقول كثير: إن الحقَّ ما تجلّى لشيءٍ قطُّ ثم انحجب عنه بعد ذلك، ولكن تختلف الصفات، ولنا في هذا المعنى أبياتٌ منها:

لمّـا لـزمـتُ قـرعَ بـابِ اللهِ ... كنتُ المَراقبَ لم أكنْ باللاهي
حتّـى بـدتْ للعيـنِ سُبحـةُ وجهـهِ ... وإلـى هَلُـمَّ فلم تَكـنْ إلاّ هـي[٢]

وكذلك من كتبَ اللهُ في قلبه الإيمان، فإنه لا يمحوه أبدًا، ولهذا قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] فهذا هو الحجر النافع المطلوب، الذي يُطلعك إلى مشاهدة المحبوب، فاعلم ذلك.

وآية هذا السرِّ من القرآن: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٢٣] وخاصّيته أنّه إذا قامَ بالعبد في وقتٍ ما فإنه يقهرُ كلَّ مَنْ تعرَّضَ له من غير التفاتٍ ولا معرفة به. انتهى.

٩ـ ومـن أتـى يـرغـبُ فـي شـأنِـهِ ... يقعـدُ فـي الـدُّنيـا بعيسـائـه[٣]

يعني: من أتى في الدنيا يرغب في حاله، ويقعدُ فيها بعيسانه أي بزوجته؛ لأن عيساء

(١) في الهامش: فَهِق الإناء: امتلأ وانْفَهَق، تَفَيْهَقَ في كلامه: تنطّع وتوسّع، كأنه ملأ به فمَهُ. من القاموس.
(٢) في الأصل: وإلى هنا فلم. والمثبت من التدبيرات.
(٣) جاء في المطبوع: الدنيا بسيسائه. وشرحها في الحاشية: أي بحدّه تعالى الذي حدّه، يقال حمله على سيساء الحق: أي حدّه.

مؤنث أَعيس، وهو الإبل الأبيض الذي يُخالطُ بياضه شيءٌ من الشقرة، كما قال قبل النظم، وحديثُ به العيس: جمعُ أعيس.

والدنيا عندهم عبارةٌ عمّا سوى الله تعالى، ويطلقُ على كلِّ شيءٍ يغفلك عمّا هو أَعلى منه، كالكشفِ السُّفليِّ عن الكشف العلوي، كما قال مولانا قدَّسنا الله بسرِّه الأعلى:

حبســـت دنيـــا ازخـــدا غـــافـــل بـــودن نـــــي قمـــاش ونقـــره وزنـــــدوزن

ويحتمل أن يكون المراد: من أتى [١٥٩/ب] في هذا المقام، أي في مرتبة الحكمة السيارة في وسط الفلك وأرجائه يرغبُ في شأنِ ذلك المقام يقعدُ في الدنيا بعيسائه وروحُه في السماء، كعيسى عليه السلام. والمراد من عيسائه نفسه الراضية[1] المرضية، ولذلك قال:

١٠ـ حتى يرى في نفسه فلكه . . . .

أي عرشه كما تقدّم ذكره.

. . . . **وصنعـــــة الله بـــــإنشـــــائـــــه**

أي ويرى صنعَ الله بإيجاده تعالى وتقدّس؛ يعني: يرى كيف يُعطي الوجود للممكن المعدوم، وهو عند اتّصافه بالوجود في حدِّ ذاته معدوم.

معقل أنسه: أي ملجأ أُنس الروح القطبي **ألم يعلم الحكيم أن حقيقة هذا المعقل الكريم الصدق**.

مطلب الصدق

الصدقُ يقال على معنيين:

أحدهما: صدقُ الخبر، وهو أن يكونَ نطقُ اللسانِ موافقًا لما في الجنان.

وثانيهما: تمام قوة الشيء، كما يُقال: رمحُ صدق: أي صلبٌ قويّ، فلهذا كان الحافظ للسانه يحتاجُ إلى قوّةٍ كاملة يُسمّى صادقًا لكمال قوته التي بكمالها صحَّ منه أن يكون حافظًا للسانه.

---

(١) في الهامش: المرضية.

وعند الطائفة: الصدقُ هو الموافقةُ للحقِّ في الأقوال والأفعال والأحوال، ولا شكَّ أن ذلك لا يتمُّ إلاّ ممّن كمل في قوة ضبطه لنفسه في جانبي العلم والعمل. قد مرَّ تفصيله.

يعني حقيقة هذا الملجأ الكريم الصدق.

دمع جار ولهيب أوار اللَّهيب بالفتح، واللُّهاب بالضم بمعنى إيقاد النار، والأُوار بالضَّم حرارة النار والشمس والعطش. يعني سيلان دمع الشوق وحرارة نار العشق.

من عاشقٍ ذي أعذار، كذوبٍ غدَّار الأعذار جمع عذر بمعنى كثرة العيوب، يُقال: عذر فلان أي كثر عيوبه، وكَذُوب بمعنى كذّاب. وغدّار مبالغة من الغادرة بمعنى تارك الوفاء؛ لأنه لو كان عاشقًا صادقًا خالصًا لوجه الله لما وجد عيوبَ الشريعة فيه في دعواه كذّاب غدّار لترك الوفاء في حقوق الله تعالى وحقوق العباد.

يشكو انتزاح الدار وبعد المزار الانتزاحُ افتعال من النزوح بمعنى البُعد، يُقال: نزحتِ الدار نزوحًا إذا بعدتْ، والمَزار بمعنى موضع الزيارة، يعني: دمع جار ولهيب أوار من عاشق ذي أعذار كذوب غدار ليس من خشية الجبّار؛ بل يشكو من انتزاح الدار وبعد المزار.

والمحب إذ اشتاق زوَّار على صيغة مبالغة الزائر.

مطلب الشوق

والشوق والاشتياق نزاع النفس إلى الشيء.

وقال الفرغاني[1] قدس سره: الشوق يعنون به قواصف قهر المحبة بشدَّةِ ميلها إلى إلحاق المشتاق بمشوقه، والعاشقُ بمعشوقه.

وعبّر شيخُ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري قدس الله روحه بأنّه هبوب القلب إلى غائب، قال: وهو في مذهب هذه الطائفة علّةٌ عظيمة؛ لأنَّ الشوقَ إنما يكون إلى الغائب، والحقُّ تعالى حاضرٌ لا يغيب.

---

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٤٥.

مطلب المحبة

والمحبة[١] فسّرها شيخُ الإسلام في كتاب «المنازل»: بأنها تعلق بين الهمّة والأنس في البذل والمنع، أي في بذلِ النفس للمحبوب، ومنعِ القلب من التعرّض إلى ما سواه، وإنّما يكون ذلك بإفرادِ المحبِّ لمحبوبه بالتوجّه إليه، والإعراضِ عمّا عداه، وذلك عندما ينسى أَوصافَ نفسه في ذكرِ محاسنِ حبّة، فتذهب ملاحظتُه الثنية. وإلى هذا المعنى أشار القائل:

شاهدتُهُ وذُهلتُ عنّي غِيرةً منّي عليه فذا المُثنّى مُفْرَدُ

وإنّما كانتِ المحبةُ حالةٌ بين الهمّة والأنس؛ لكون المحبّ لمّا كان أشدَّ الراغبين طلبًا صارتِ الهمّة من جملة أوصافه، إذ كان المراد [١٦٠] بالهمّة شدّة طلب القلب للحقِّ طلبًا صرفًا، أي خالصًا، عن رغبةٍ في ثواب، أو رهبةٍ عن عقاب، ولما كان الطلب بالهمّة قد يكون عاريًا عن الأنس، وكان من شرط المحبِّ أن يكونَ مُستأنسًا باستحضار محاسن محبوبه مُستغرقًا، وجب أن يكونَ المحبُّ موصوفًا بالأنس، لهذا صارتِ المحبّة مكتنفةً بالهمة والأنس. وقد مرَّ تفصيلُ المحبّةِ[٢]. انتهى.

مطلب متى

متى اقتفى الآثار متى ظرفٌ غيرُ متمكّن، وهو سؤالٌ عن زمانٍ، ويجازي به، ويكون في لغةِ هذيل بمعنى (من).

وقد يكون بمعنى (وسط) سمع عبيد بعضهم يقول: وضعته متى كمّي. أي وسط كمي.

وفي «الكليات»[٣] (متى) من الظروف الزمانية: المتضمّنة للشرط الجازمة للفعل، وقد يكون خبرًا، والفعل الواقع بعده مبتدأ على تنزيله منزلة المصدر كقول صاحب «الهداية»: متى يصيرُ مستعملاً، أي صيرورته مُستعملاً في أي زمان.

و(متى) لتعميم الأوقات في الاستقبال: بمعنى أنّ الحكم المعلّق به يعم كلَّ وقتٍ من

(١) لطائف الإعلام ٢/ ٢٧٤.

(٢) انظر الصفحة (٣٠٤).

(٣) الكليات ٤/ ٢٤٦.

أوقات وقوع مضمون الجزاء و(متى ما) أعمُّ من ذلك وأَشملُ، وربّما يجري في (متى) من التخصيص ما لا يجري في (متى ما) وقد يشبه (متى) بإذا فلم يجزمْ، كما يشبه [إذا] بمتى في قوله: «إذ أخذتما مَضاجعكما فكبِّر أربعًا وثلاثين»[1].

وفي الكرماني: يجوز الجزم بإذا والاسم بعد (متى) يقع مرفوعًا تارةً، ومجرورًا أخرى، والفعل بعدها [يقعُ] مرفوعًا ومجزومًا، ومعناها مختلفٌ باختلاف أحوالها.

و(متى) إذا أُطلقت تُفيد الجزئية، و(كلما) إذا أطلقتْ تفيد الكلية، و(متى الشرطية) للزمان المبهم، ولِمَا لا يتحقَّقُ وقوعه، و(إذا الشرطية) للزمان المعين، ولما لا يتحقّق وقوعه، و(متى) للزمان في الاستفهام والشرط نحو: متى تقومُ؟ ومتى تقم أقم، و(أين) للمكان فيهما نحو: أين كنتَ تجلس أجلس، و(حيثما) للمكان في الشرط فقط نحو: حيثما تجلس أجلس، ولكونه أدخل في الإبهام لم يصح للاستفهام. وتقول العربُ: أَخرجَهُ من متى كمِّه، بمعنى وسط كمِّه و(المتى) [هو] حصول الشيء في الزمان، ككون الكسوف في وقت كذا، وهي إحدى المقولات. انتهى

مطلب الأثر

والاقتفاء الاتباع، والآثار جمعُ الأثر، والأثر في «القاموس»: أثر يفعلُ كذا، كفرح طفقَ، و[أثر] على الأمرِ عزمَ، و[أثر] له تفرَّغَ، واستأثر بالشيءِ استبدَّ به، وخصَّ به نفسَه، و[استأثر] الله بفلان إذا ماتَ ورُجي له الغفران، وما بقي من رسم الشيءِ فهو أَثَرٌ بفتحهما، وبالكسر والسكون أيضًا، وأثر الجرح بالضَّم والتَّسكين، وحديثٌ مأثور من الأثَر بالفتح والسكون، وآثر على نفسه بالمدِّ من الإيثار، وهو الاختيار، وكذا بكذا اتْبَعَهُ إيّاه ﴿أَوْ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤] أي بقية منه، وبالكسر [أي] مناظرة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) حديث شكوى فاطمة رضي الله عنها لأبيها ﷺ من عملها بالبيت، وسؤالها خادمًا منه، وقوله ﷺ لها بعد أن جاءها بيتها: «ألا أدلكما على خيرٍ مما سألتما؟ إذا أخذتما مضاجعكما فسبِّحا ثلاثًا وثلاثين، واحمدا ثلاثًا وثلاثين، وكبّرا أربعًا وثلاثين فهو خير لكما من خادم». أخرجه البخاري (٣٧٠٥) في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب علي، و(٣١١٣) و(٥٣٦١) ومسلم (٢٧٢٧) في الذكر والدعاء، باب التسبيح أول النهار، والترمذي (٣٤٠٨)، وأبو داود (٢٩٨٨ و٥٠٦٢). عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

أنَّ المُرادَ به الخطّ الحسن. والأثرة بمعنى التقدّم والاختصاص من الإيثار، والأُثرة بالضَّم الكرامة المتوارثة، وقد يُستعارُ الأثر للفضل والإيثار للتفضيل، وآثرتُ فلانًا عليك بالمدِّ، فأنا أُوثره، وآثرت الحديثَ فأنا آثره بالمدِّ أي أرويه[1]، وأثرت التراب فأنا أُثيره. والأثَرُ في اصطلاحِ أهل الشرع قولُ الصحابي أو فعله، وهو حجَّةٌ في الشرع. والآثار تنتظم السُّنة من القولية والفعلية والتقريرية دون الإخبار. كذا في «الكليات»[2] انتهى

يعني اقتفاء آثار السلف السالكين في أيِّ زمانٍ يكون.

متى عطل العِشار العِشار بالكسر [١٦٠/ب] جمعُ عُشراء كفقهاء، وهي الناقة التي أتى عليها من وقت الحمل عشرةُ أشهرٍ، والتعطيل بمعنى التفريغ، وفي الحديث عن عائشةَ رضي الله عنها في امرأةٍ توفّيت، فقالت: عطّلوها. أي انزعوا عليها.

والحاصل يكونُ بمعنى التفريغ والتخلية، يعني تعطيل العِشار في أيِّ زمانٍ يكون.

متى امتطى القطار الامتطاءُ: اتخاذُ الدابة مطيَّةً، تقول: امتطيتُها إذا اتَّخذتها مطيَّةً، وقيل الامتطاءُ جعلُ الدابة مطيَّةً، تقول: امتطيناها أي جعلناها مطاياها مطايانا، والقِطار بالكسر قِطار الإبل، والجمعُ قُطُر بضمتين، وقطرات يعني امتطاء القطار في أيِّ زمان يكون.

وثبجُ البحار معطوف على (امتطى القطار) والثَّبَجُ: بفتحتين ما بين الكاهل إلى الظهر، ووسط الشيء ومعظمُه. والبحار جمعُ بحرٍ، بمعنى الماء الكثير، والرجل الكريم، والفرس الجواد، والمراد ههنا معنى الثالث.

متى جاب الأمصار الجوبُ بمعنى القطع والحرق وقطعِ المسافة، وبابه قال، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾ [الفجر: ٩] وجُبْتُ البلاد بضمِّ الجيم، وأجبتها: أي قطعتها.

متى آل ألاّ يقرَّ به القرار[3] حتى يصلَ الديارَ بالديار الأيالة السياسة، يُقال: آل الأمير رعيَّتَهُ من باب قال، وإيالاً أيضًا أي ساسَها وحسّن رعيتها، وآل رجعَ، وبابه قال. يُقال: طبخ الشراب، فآل إلى قدرِ كذا، أي رجعَ. والديار جمعُ دار، ويُراد بها البلاد.

---

(١) ذكر الأثر في كتب غريب الحديث لابن سلام، والزمخشري، وابن الأثير.

(٢) الكليات ١/ ٤٠.

(٣) في الهامش: وفي بعض النسخ: متى آل ألاّ يَقرَّ له قرار.

يعني إيالته لئلا يقرّ به القرار، أو رجوعه إلى الله تعالى بألاّ يقرَّ به القرارُ في أيِّ زمانٍ يكون حتى يصلَ الديار بالديار لطلب المرشد الكامل.

هيهات اسم فعل يجوزُ في آخرها الأحوالُ الثلاثة كلِّها بتنوينٍ، وبلا تنوينٍ، ويستعملُ مكرَّرًا [و] مفردًا. أصلها هيهية من المضُاعف، يقالُ: هيهات ما قلت، ولما قلتَ، ولك وأنت، وهي موضوعةٌ لاستبعاد الشيءِ واليأس منه، والمتكلّمُ بها يُخبر عن اعتقادِ استبعاد ذلك الشيء الذي يُخبر عن بُعده، فكان بمنزلةِ قوله بَعُدَ جدًّا، وما أبعده، لا على أن يعلم المخاطب ذلك الشيء في البُعد، وكان فيه زيادة على (بَعُدَ)، وإن كنّا نفسّره به. كذا في «الكليات»[1].

لعبت به: أي بعاشق كذوب **الإعصار**. لعب: من باب طرب، ولعبا بوزن علم.

وفي «الكليات»[2] اللغو اسم لكلامٍ لا فائدة فيه، وهو المرادُ في آية المائدة[3]، وضدّ كسبِ القلب، وهو السهو كما في آية البقرة[4]، بدليل التقابل في كلٍّ منهما، واللهو صرفُ الهمم بما لا يحسن أن يُصرف به. واللعبُ طلبُ الفرح بما لا يحسن أن يطلب به.

وقيل: اللهو هو الاستمتاع بلذَّات الدنيا، واللعبُ العبث.

وقيل: اللهو الميل عن الجدِّ إلى الهزل، واللعبُ تركُ ما ينفع بما لا ينفع.

وقيل: اللهو الإعراضُ عن الحقِّ، واللعبُ الإقبالُ على الباطل. انتهى

والأعصار جمع عصر، والعصرُ الدهر، واليوم، والليلة، والعَشِيُّ إلى احمرار الشمس، وكريم العصر كريم النسب، والعصيرُ للرُّطب لا للتمر؛ فإنَّ المتخذ منه النبيذ دون العصير. انتهى

وفي هذا المقام يناسب كون العصر بمعنى العصير المسكر، وعصر العنب من باب ضرب، فهو معصورٌ وعصير. والعصر ههنا بمعنى العصير من قبيل الوصف بالمصدر مبالغةً يعني بالأعصار المسكرات، ولذلك قال:

---

(١) الكليات ٥/ ٧٧.

(٢) الكليات ٤/ ١٧٤.

(٣) هي الآية ٨٩: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾.

(٤) هي الآية ٢٢٥: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾.

فاشتغل [١٦١] ذلك العاشق الكذوب **بملاعبة الأبكار** عن متابعة الآثار. والأبكار جمع بكر، والبكر من الإبل هي التي وضعتْ بطنًا واحدًا، ومن بني آدم هي التي لم تُوطأ بنكاحٍ، سواء كان لها زوجٌ أم لم يكن، بالغةً كانت أم لا، ذاهبة العذرة بوثبةٍ أو حيضة أو وضوء، فهي بكرٌ إلاّ في حقِّ الشراء.

وفي «المغرب» أنّه يقعُ على الذكر الذي لم يدخلْ بامرأةٍ، وأمّا الباكرة فليستْ من كلام العرب.

في «القاموس» كلُّ من بادر إلى شيءٍ فقد أبكر إليه في أيِّ وقتٍ كان، وبكر وأَبكر وتبكر تقدّم، وعليه فـ: «بكّروا»[١] في الحديث يعني تقدّموا لا بادروا، وبكّر تبكيرًا إلى الصلاة لأوّلِ وقتها، وابتكرَ أدركَ الخطبةَ من أولها، وضربةُ بكرٍ أي قاطعة، وفي الحديث: كانت ضرباتُ عليٍّ رضي الله عنه أبكارًا، إذا اعتلى قدَّ، وإذا اعترضَ قطَّ.

واستنشاق نفحات الأزهار عطف على بـ(ملاعبة) يُقال استنشقَ الماء وغيره أَدخله في أنفه، واستنشق الريح شمَّها، ونشق منه ريحًا طيبة أي شمَّ، ونفح الطيبُ فاح، وله نفحةٌ طيبة، وجمعها نفحات، والأزهارُ جمع زهرةٍ، وزهرة الدنيا غضارتُها وحسنها، وزهرة النبت أيضًا نَوْرها.

ولذة الاستثمار عطفٌ على استنشاق، وسين استفعلَ يجيءُ لمعانٍ: للطلب نحو: استغفر الله. وللسؤال نحو: استخبر، وللتحول نحو: استخلَّ، وللاعتقاد نحو: استكرمته، وللوجدان نحو: استجدت شيئًا، وللتسليم نحو: استرجع.

وتغارد الأطيار عطف على (لذة). الغَرَد بفتحتين[٢] صوتٌ في التغني، يقال: غرَّد الطائر من باب الرابع، وغرّد تغريدًا، وتغرّد تغرُّدًا مثله، وههنا تغاريد جمع تغريد. والأطيار: جمع طير.

وترجيع القيان بالأوتار ترجيعُ الصوت: ترديده في الحلقِ، كقراءة أصحاب الألحان،

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه (٥٥٣) في مواقيت الصلاة، باب من ترك صلاة العصر، و(٥٩٤) والنسائي ١/ ٢٣٦ (٤٧٤) عن بُريدة قال: بكروا بصلاة العصر؛ فإن النبي ﷺ قال: «من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله». قال ابن الأثير: التبكير في الأعمال: المبادرة إليها في أوائل وقتها.

(٢) في هامش الأصل: الغَرَد: بفتحتين التطريب في الصوت والغناء.

والقيان جمع قينة، وهي أمة مغنية، وقيل مُطلقًا. والأوتار جمع وَتَر بفتحتين وتر القوس، وههنا يُرادُ بها أوتار آلات الطرب.

عن مراعاة كواكب الأسحار متعلّق: بـ(اشتغل)، يعني: اشتغلَ العاشقُ الكذوب بملاعبة الأبكار، واستنشاق نفحات الأزهار، ولذّة الاستثمار، وتغاريد الأطيار، وترجيع القيان بالأوتار عن مراعاة أي محافظة كواكب الأسحار. والمُراد من محافظة كواكب الأسحار: قيامُهُ في وقت السحر، ولذلك.

عميتِ الأبصارُ عن مشاهدة هذه الأنوار **وكَلَّ وحار** يُقال كَلَّ الرجل أعيى، والطرف واللسان والسيف والسنان. وحار يحار حَيْرَةً وحَيْرًا بسكون الياء فيهما تحيَّر في أمره، فهو حيران، والضميران في كَلَّ وحارَ عائدان إلى العاشق الكذوب.

شكا الضرار أهل هلال الإفطار قال في «القاموس»: شكا شاكيه تشكيةً كفَّ عنه وطيَّب نفسَه. انتهى

الضرار والمضار بمعنى مصدر من الضرورة من باب المفاعلة، والمراد من هلال الإفطار[1] هو هلالُ ارتقاب طلع بالروح القطبي في المطلع الأول الإلهي في الفلك الثالث لإحساني بين الرحموت والرهبوت، فمنع وأعطى.

كأنه أي الهلال **شطرُ سوار** أي نصف سوار، والسوار ما جعل النساءُ على يديها من الذهب والفضة أو غيرهما، تشبيهٌ لهيئة الهلال.

مشرق استنار صفة لشطر سوار، أو بدل، والمُشرق بمعنى المضيءُ، والاستنارة والإنارة [١٦١/ب] بمعنًى، يُقال: أنارَ الشيء واستنار إذا أضاء.

صنعة حكيم وصبغة جبار يعني هيئة الهلال من صنعة الحكيم ذي الجمال، ولونُهُ وإنارته من صبغة الجبار ذي الجلال والكمال، ومن صنعة الحكيم وصبغة الجبار.

فلك دوّار، هلال أبدار كما في الآفاق، وباعتبار الأنفس الفلك الثالث الإحساني فلك دوّار، وهلالُ ارتقاب، طلع بالروح القطبي أبدار، والأبدار الدخول إلى ضياء البدر، يقال: أبدرنا، فنحن المبدرون أي طلعَ لنا البدرُ، يعني الهلال مبدر مسرع ليكون البدر، وهلال أبدار.

---

(١) في الهامش: هلال الإفطار: بمعنى هلال العيد، أي عيد الوصال، وهو مقام الجمع.

وسرّ من الأسرار يعني مقتضى الجلال والجمال.

التقيا بمعاقد الأزرار. والمعاقد: جمع معقد، وهو موضع العقد، والأزرار جمع الزِّر بالكسر؛ واحد أزرار القميص، والزَّر بالفتح مصدر زَرَّ القميص إذا شدَّ أزرارَهُ[١] وهو النِّكاح الساري في جميع الذراري.

قال الفرغاني[٢] قدس سره: يعنون به التوجّه الحبّي المشار إليه بقوله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أُعرف، فخلقتُ الخلقَ لأُعرفَ»[٣] فأول النِّكاح الساري هو الوصلة الحاصلة بين الغيب والظهور، فإنَّ قوله: «كنت كنزًا مخفيًا» يخبرُ عن غيبٍ وخفاء، وحيث كان الخفاء في قوله: «كنت كنزًا مخفيًا» خبرًا لكنت، عرف من سبق الخفاء والغيبة والإطلاق أنه «ليس عند الله صباحٌ ولا مساء»[٤]. وقوله: «فأحببت» يُخبر عن ميلٍ أَصلي هو الوصلة بين الخفاء والظهور، فتلك الوصلة هي أصلُ النكاح الساري في جميع الذراري، وحيث أنَّ الوحدة هي أوّلُ التعينات، إذ لا يعقل وراءها إلاّ الغيب المطلق كانتِ الوحدةُ أولَ النكاح الساري في جميع الذراري، الذي هو تعيناتها وشؤونها؛ فإنَّ الوحدةَ بكلّيتها ساريةٌ في جميع شؤونها التي هي اعتباراتها واصلة بين فصولها، جامعة لتفرّقتها وشتات شملها، فهي أولُ نكاحٍ ووصلة سرتْ في التعينات وآخره، إذ لا يخلو عنها واحدٌ، ولا كثير ولا قديم ولا حادث، فلهذا صار النكاحُ الساري في جميع الذراري هو حقيقتها، إلاّ أنها لما كانت مظهرَ الارتسام، ومرتبةَ العلم [الأزلي]، ومحلّ الاقتداء[٥] كما عرفت كلَّ ذلك ظهرتِ الوحدة بصورةِ جمعية تلك الحقائق، وتلك الجمعية إنما تكون بالوجود[٦] الساري في جميع الذراري كما عرفت في باب التجلي بأنه هو صورة جمعية ما تشتمل الوحدة عليه من الشؤون التي تصيرُ حقائق في المرتبة الثانية، ثم ينضاف إليه الوجود المفاض عليها [ثم] لا تزالُ تلك

---

(١) جاء في الهامش: يعني الحلال والسرّ المذكورين الناشئين من الجلال والجمال التقيا كالتقاء الأزرار في المعاقد.

(٢) لطائف الإعلام ٢/ ٣٦٢.

(٣) حديث تقدّم مع تخريجه صفحة (١١٤).

(٤) حديث تقدّم مع تخريجه صفحة (٣١٨).

(٥) في لطائف الإعلام: ومحل الاقتدار.

(٦) في لطائف الإعلام: إنما تكون بالنكاح.

الوصلة الظاهرة بالوحدة، ثم بالوجود ظاهرة في كلِّ شيءٍ بحسبه حتى في الغذاء والمغتذى، والعالم والمتعلم، وحدود القياس نتيجته، وفي الذِّكرِ والأنثى وغير ذلك. وقد صنَّف الشيخُ رضي الله عنه كتابًا في النكاح على حدة، وسماه: «كتاب النكاح الساري في جميع الذراري» الذي البصيرُ فيه أعمى، فكيفَ بمن حلَّ به العمى؟! وذكر أيضًا في كتاب «الفتوحات»[1] هذا النكاح في بابٍ على حدة. انتهى

والحاصل: كنايةٌ عن امتزاجهما من جهة الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر بأحسن امتزاجٍ مع أنهما في الأضداد مثل:

ماء ونار أحدُهما ماءُ الحياة الصافي، والآخر نورُ الوجود الإضافي.

ماء القدس: عبارةٌ عن العلم الذي يطهِّرُ النفس من دنسِ الطباع، ونجس الرذائل، أو الشهود الحقيقي يتجلّى القديم الرافع للحدث [١٦٢] فإن الحدث نجسٌ، وهو فيض سرِّ الحياة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

والنارُ: كنايةٌ عن النور لقوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥] فالزيتُ كنايةٌ عن مادة النور الإلهي، وزيتُ الزيتونة هو دهن ثمرها، وخلاصةُ صفوته الذي عرفت في «شرح المشكاة» بأنّه الإنسانُ البالغ في كمال قابلية قلبه التقيّ النقي إلى حدٍّ في القرب من حضرات الربِّ، وقبوله للفيضِ منه بحيث يكاد أن يكون له ذلك بغير واسطةٍ ولا سبب، والسبب المعبّر عن هذا القرب بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أي ولو لم يصل إليه النور في رقيقة الأمداد المكنّى عنها بالنار، ولهذا وصف الحقُّ تعالى ما يصلُ إليه من نورِ الوحي والإلهام بأنه نور، وهو الصادرُ من الحضرة الإلهية على نورٍ هو روحُهُ الروحانية التي هي نورُه تعالى، المُشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: ٣٥] أي يهدي الله من يشاءُ تعريفه بأن رسولَهُ هو نورُهُ المبعوث بنوره تعالى وتقدس.

ما التقيا الهلال والسر، أو الماء والنار، أو الجلال والجمال.

إلاّ لأمرٍ كبار كَبُرَ أي عَظُم يكبُرُ بالضم كبرًا بوزن عنب، فهو كبير وكُبار بالضم، فإذا أفرطَ قيل: كُبَّار بالتشديد.

والمراد من أمر كبار مرتبةُ المضاهاة الإلهية والكونية بجميع الحقائق الكونية والحقائق

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ١٣٩.

الإلهية التي هي الأسماءُ والصفاتُ، لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] ولتقابل الأسماء قال:

تشاجرتِ الأغيار يقال: شَجَرَ بين القومِ أي اختلف الأمر بينهم، وبابه نصر ودخل، وتشجر القوم وتشاجروا: تنازعوا، والمشاجرة المنازعة. والأغيار جمع غير، وهي عبارةٌ عن الأسماء وغيريتها باعتبار كثرتها وتضادِّها، ولذلك تنازعوا لإظهار كلّ واحدٍ منها حكم سلطنته، ومن ذلك التشاجر.

أضرمت للحرب نار أي اشتعلتْ نارُ الحرب الضِّرام بالكسر اشتعال النار، يُقال: ضرمت النار من باب طرب، وتضرّمت واضطرمت أي التهبتْ، وأضرمها غيرها، وهي تشتمل على الأنفس والآفاق، أمّا في الآفاق كما قال مولانا قدّسنا اللهُ بسرِّه الأعلى في «المثنوي»

جونكه بي رنكي اسير رنك شد موسى بافرعون اندرجنك شد

وهي جهاد النفس المعبَّرُ عنه بالجهاد الأكبر في قوله عليه السلام حين عودته من جهادِ الكفار: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[١] باعتبار الأنفس.

بدارَ بدارَ لطلب الأوتار[٢]. بدار: اسم فعل للأمر بمعنى أسرع، والتكرير للتوكيد. والأوتار: جمع وتر، بمعنى وتر القوس، يُريدُ بها آلات الجهاد، وفي الأنفس أدواته كالذِّكر والتلاوة، والصوم الرياضة، وغير ذلك.

أشرعت شفار أي أشرعتِ النفسُ شفارًا، الإشراع بمعنى فتح الباب، تقول: أشرعت بابًا إلى الطريق إذا فتحتَ، وأشَرعتُ الرُّمحَ عليه إذا قصدته عليه بالرمح، وشفار جمع شَفرة بالفتح وهو السكين العظيم؛ بل أشرعت:

سيوف عوار أي ذو عوار، والعَوار بالفتح والضّم مع التخفيف بمعنى عيب وفساد من قبيل المدح في معرض الذم، كقول الشاعر[٣]:

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفا ١/ ٤٢٤ (١٣٦٢): قال الحافظ ابن حجر في «تسديد القوس»: هو مشهور على الألسنة، وهو من كلام إبراهيم بن علية.

وأقول: الحديث في الإحياء، قال العراقي: رواه بسند ضعيف عن جابر.

(٢) في المطبوع من المواقع: لطلب الآثار.

(٣) البيت للنابغة الذبياني في ديوانه (٦٠).

ولا عيبَ فيهم غيرَ أنَّ سيوفَهم بهنَّ فلولٌ من قراعِ الكتائبِ

من كلِّ ماضي الغرار. الماضي بمعنى النافذ، يعني السيف الصارم [١٦٢/ب] والغِرار بالكسر بمعنى النوم القليل، وكلُّ شيءٍ طرفُ قاطعه غرار، وغرار السيف شفرتُهُ، وهي طرف قاطعه الحدِّ.

طورًا باليمين وطورًا باليسار. الحدُّ الحاجز بين الشيئين، وحدُّ الشيء منتهاه، والحدُّ المنع، وبمعنى شبه الشيء وقوته، وبمعنى الحدَّة والغضب، وبمعنى الحدّ الشرعيّ يعني المنع والقوة، والحدّةُ مع الحدِّ الشرعي يكون تارة باليمين أي بإعانة الرُّوح الروحانية، وتارةً باليسار أي بسبب النفس الحيواني.

شدّ الأسار من الطرفين، الأسرُ شدُّ الشيء بالأسار وهو القدّ، يقال بالتركي: (صرم دوال) تقول أسر رقبته من باب ضرب، شده بالأسار، والشدُّ بمعنى العقد، وهو ضدُّ الحلِّ وبينهما أي بين الروح والنفس.

حل البوار حلَّ بمعنى نزل، البوار بمعنى الهلاك والكساد وفساد العمل.

بساحة الكفار، بئس عقبى الدار: أي حلَّ البوارُ في ساحة الكفار، وهو مقامُ النفس، والساحةُ مثلُ الباحة، بمعنى وسط الدار، وبئس فعلُ ذمٍّ، وعقبى مصدرٌ كالقربى والزلفى، وعقبى الدار وهي دار الآخرة.

وقع الصلحُ بين الروح والنفس **على الدينار**. والصلحُ اسمٌ للمصالحة، والدينار الذهب[١] كنايةٌ عن الخلوص بذهاب النسبِ والإضافات بتوحيدِ الأفعال والصفات والذات.

عن ذلّة وصغار أي عن الفناء، والافتقارُ متعلّق بـ: (وقع)، والذلَّةُ ضدُّ العزة، لأن العزَّة لله. والصغرُ ضدُّ الكبر، فهو صَغير وصُغار بالضم، والله تعالى أعزُّ وأكبر، كما قال مولانا جلال الدين الرومي في كتابه «المثنوي»:

---

(١) جاء في الهامش: الذهاب غيبة العبد حالة السكر عن حسِّ كل محسوس، وهو [ما] يُسمّيه القوم: الفناء عن الفناء، وفقد الفقد في الفقد، ولا يكون لصاحب هذا المقام مقام.
نقل: بعضُ المشايخ أرسل إلى أبي يزيد [رسولاً] فلمّا وصل الرسولُ إليه قال: أنت أبو يزيد؟ [قال]: وما [أبو] يزيد؟ وأي شيء أبو يزيد. فإنّي أدور على أبي يزيد مذ كذا وكذا وما ألاقيه. فلمّا رجع [الرسول] وأخبر المرسِلَ، قال: مسكين بايزيد، ذهب مع الذاهبين. انتهى. من رصد المعارف.

جـون بـي رنكـي تـوكـان داشتـي   مـوسـى بـافـرعـون درداشتـي

وعند ذلك الصلح **أشرق نورُ الإيمان وأنار** ساحةَ القلب بالإيقان، ومن تنوير الجنان بنورِ الإيمان والإحسان **انحلت عقد الأصرار** والأَصرار.

بالفتح يحتملُ أن يكونَ جمعَ صرَّةٍ، بقرينة الدينار، ويحتمل أن يكون جمع صِرار بالكسر وهو الخيط الذي يُشدُّ به ضرعُ الناقة لئلا يرضعها ولدُها، وعلى كلا التقديرين كنايةٌ عن نزول الإلهامات والواردات، أو انحلال عقد المشكلات؛ لأن المؤمن المحسنَ يكون في مركزِ العدالة، وعند ذلك:

اصطحب الأسدُ والحُوار مصاحبًا له؛ ولا يضرُّه، يُقال: اصطحبَ القوم أي أصطحبَ بعضُهم بعضًا. والحُوار بالضم ولدُ الناقة.

صار الزئيرُ لا يستوحشُ منه الحُوار[(١)].

الزئير كالصَّرير صوتُ الأسد في صدره، من باب ضرب، فهو زائر، وفيه لغةٌ أخرى من باب طرب فهو زيئير، وذلك المؤمن المحسن.

حفظ حقِّ الجار وتخلّق **تخلّق المُحسن بالإيثار** يُقال: فلانٌ تخلّق بخلق غيره أي تكلّفه، والمُحسن صاحبُ الإحسان، وقد مرَّ تفصيلهما[(٢)].

والإيثار هو الاختيار، يُقال: آثره على نفسه أي اختارهُ عليها، وعند ذلك

مطلب سيئات المقربين حسنات الأبرار

صارت سيئات المقربين حسنات الأبرار كظهور الكرامة والتصرف من الأبرار حسنة، ومن المقرّبين سيئة، لأنَّ السيئةَ ذنبٌ، والذنب في عرفهم يُطلقُ على رؤية الطاعة ورؤية المراتب والمُكاشفات، ويُعبّر به عن الوجود أيضًا كما قيل: وجودكَ ذنبٌ لا يُقاسُ عليه ذنبٌ آخر. وقيل: الذنبُ ما يحجبُكَ عن الله تعالى، ولأنَّ القمرَ إذا بَعُدَ عن الشمس يكون بدرًا [١٦٣] وإذا قرب منها يكون هلالَ محاق، وينسلخُ، وذلك لفرط قربه، كما قيل إذا قُورن الحادث بالقديم لا يبقى منه أثر.

---

(١) في المطبوع من المواقع: لا يستوحش منه بجوار.

(٢) انظر صفحة (١/ ٢٠١، ٤٣٢).

نعم القرار في خير دار وهو مقامُ القرب، والقرارُ فيه.

في أتقياء أخيار في زمرة الأخيار الذين جعلوا الحقَّ وقايةً لهم، وفي ذلك المقام قعدَ المؤمن المُحسن **في**:

نادي التذكار سُردَتْ نوارد وأخبار النادي المجلس، والتَّذكار بفتح التاء مصدرٌ من الذكر للمبالغة، ويقال سردَ الحديثِ إذا كان جيّدَ السياق. والنوادرُ جمع نادرة، يُقال نَدَرَ الشيءُ من باب نصر سقط وشذ.

قام الخطيب من آل سيار يُحتملُ أن يكونَ المرادُ من الخطيب عقلُ المعاد من آل سيار: أي من آل العقلِ الكل؛ لأنَّه سيارٌ في العوالم كلِّها، أو خميرة الولاية الخاصة المحمدية؛ لأنَّ ولايته سيار في العوالم كلِّها.

لا يشق له غبار الأغبار لأنه مستغرقٌ في بحر توحيدِ الستَّار.

دعانا بأسرار فيه أبكار معانٍ لم يطمثهنَّ أنس ولا جان، وفي الحُسْنِ واللطافة واللذَّة والبهجة كأنَّهنَّ **إماء** جمع أمة **وأحرار** جمع حرة.

أين النُّظّار وأهل الاعتبار من ذوقِ هذه المعاني الأبكار، والنُّظَّار بضم النون وتشديد الظاء هم الذين استدلّوا على الواجب بالنظر أي الفكر، والاعتبار: الاتِّعاظ والانتقال، يُقال اعتبرَ فلانٌ أي اتَّعظَ، واعتبر الرجلُ أي انتقلَ، كأنَّه افتعالٌ من العبرة والعبور، وأهل الاعتبار هم النُّظَّار.

متى كان الأبدار[1] أي متى وجدَ الدخولَ في ضياء البدر، كما يُقال: أبدرنا، أي طلعَ علينا البدرُ. **لاحت** أي لمعته **الأنوار** من البدر أي بدرُ حقيقة التوحيد في القلب **أذهبتْ** أي أنوارُ التوحيد **ظلمَ الأغيار** لأنَّه لا يُعتبر ولا يوجد في التوحيد الحقيقي الذاتي الغيرُ والغيرية؛ لأنَّ الأغيارَ عدمٌ محضٌ في حدِّ ذاتها.

والأغيار محل العثار؛ لأنّه شركٌ خفي، يُقال: عثر به فرسُه فسقط بمعنى المزلقة، ويقال: عثر في ثوبه يعثُرُ بالضم عِثارًا بالكسر إذا زلَّ.

ومتى كان السوار أي الهلال الذي شُبّه بشطر سوار، وهو هلال أهل الإفطار أي هلال عيد

---

(١) في هامش الأصل: والبدر كناية عن تنوّر القلب بضياء الرب.

الوصال، **بدتْ** أي ظهرت **الأسرار** أي أسرار التوحيد، وتلك الأسرارُ **تمحو الآثار** لأن الآثارَ حادثةٌ، والحادثُ إذا قورن بالقديم لا يبقى منه أثر.

والآثار محكٌّ ومعيار المحكُّ محلُّ التجربة والامتحان، والمعيارُ بمعنى الميزان **على النفوس والأبشار** النفوسُ جمع النفس، والأبشار جمع بشر، **فهي** أي أسرار التوحيد **رفيعةُ المنار**، محلُّ نوره رفيعة.

مشرقة بالعشي والأبكار في الغيب والشهادة، أي البطون والظهور، **وإذا تحقَّقتْ** هذه الأسرار فلا يؤدِّيك الأفكارُ إلى سلبِ الإرادة والاختبار، لأنَّ الموحد:

عبد مختار استعمل الأذكار أي اشتغل بالأذكار **فساقتِ الأفكار** العبد المختار **بين مقيمٍ وسيّار** أي بين جوهرِ نفسٍ مقيم في الدار أي البدن، وعقلٍ مستقيم سيّار في العوالم بالليل والنهار؛ لأن النفس جوهرٌ متعلّق بالبدن تعلّقًا تدبيريًا، وقيل: تعلّق العاشق بالمعشوق، والعقلُ جوهرٌ مجرّد غيرُ متعلّقٍ بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف، أو بين بدنٍ كثيف وروحٍ لطيف.

فأطال الانتظار على وصال الغفّار فوهب الوهاب الأخبار للعبد المختار، **فنزل المجيبُ** الواسع الستار على قلبِ عبدٍ مختار [١٦٣/ب] **يسيرًا**[٣] أي قليلاً هينًا **حين ضحوة النهار** عند إشراق الشمس الحقيقة، ونزوله تعالى على عبده كنزٌ، وله إلى سماءِ الدنيا عبارةٌ عن تجلّيه هنا؛ لأن الضحوةَ أولُ النهار عقيب طلوع الشمس.

فوقع الإنكار أي إذا نزل الستارُ عند ضحوة النهار فسقطَ الإنكار؛ لأنه ليس الخبرُ كالعيان، فعند ذلك **رُفعت الأستار** جمع ستر: وهي الوقوفُ مع العادات والعبادات وما يترتب عليها من الكشوفات، ويُطلق أيضًا على كلِّ ما يحجبك عمّا يعنيك، وأكثرُ استعمال الستر في مقابلة التجلّي، وارتفاعُ الأستار عبارةٌ عن التجلّي، ولهذا قيل: السترُ للعوام عقوبةٌ وللخواص رحمة. فعوام هذه الطائفة عيشُهم في التجلّي، وبلاؤهم في الستر، وأمّا الخواص فهم بين طيشٍ وعيش، إذا تجلّى لهم طاشوا. والطيشُ بمعنى الخفّة، وإذا سترَ عليهم رُدّوا إلى الحظّ فعاشوا، وأمّا الستائر تطلق على جميعِ صور الأكوان؛ لأنها مظاهر الأسماء الإلهية وستائرها، والستور تخصّ بالهياكل البدنية والإنسانية المرخاة بين عالم الغيب والشهادة، والحق والخلق، وعند ارتفاع الأستار.

طلع بدر التسليم فأنار أي بدر التوحيد الأفعالي، الذي تسلّم إليه الإرادة والقدرة والأفعال.

وأذعن الكل لهلالي الاستبشار الإذعان بمعنى الخضوع والذُّلّ، يقال: أذعن له إذا خضع وذُلّ، والمراد من الكلِّ الروح والعقل، والفؤاد والقلب، والصدر والنفس. والمراد من الهلالين هلال محاق وهلال ارتقاب، والاستبشار البهجة والسرور.

ورسولي الملك القهار وهما هلال محاق وهلال ارتقاب

١ـ يا هلالَ الدَّياجي لُجْ بالنَّهارِ فلقدْ كنتَ نُزهةَ الأبصارِ

الدُّجى الظلمة، ودياجي الليل حنادسة، كأنه جمعُ ديجاة، ولجْ: أمرٌ من ولج يلج بالكسر ولوجًا أي دخلَ، وأولجه غيره أدخله. والنزهة بمعنى البُعد، يعني لقد كنت بعيدًا من الأبصار. ويا هلال:

٢ـ أنت محوٌ وأنتَ للعين بدرٌ بتجلّيك في الضِّياءِ المُعارِ

أنت محو عند طلوع الشمس الحقيقة، وأنت للعينِ بدرٌ بتجليك في الضياء المعار من الشمس الحقيقة، وهو اسمُ مفعولٍ من الإعارة، وهي إعطاءُ العارية؛ لأنَّ نورَ البدر مُستفادٌ من نور الشمس، وكذا نورُ بدر القلب أو الروح مُستفادٌ من الشمس الحقيقة المحمدية، ولذلك قال: في الضياء المعار.

٣ـ فإذا ما بَدا هلالُ المعاني طالعًا مِنْ حديقةِ الأَسرارِ

أي فإذا ظهر لك هلالُ المعاني، وهي بواطن الأسماء الإلهية، طالعًا من حديقة الأعيان الثابتة على مطلع قلبك.

مطلب التواضع

٤ـ قل له بالتواضع المُتعالي لا بنفسِ الدّعاوى والإنكارِ

قل له أي لذلك الهلال [بالتواضع]: التواضع أصلُه اتِّضاعُ العبد لصولة الحقِّ في حكمه، وهو في البداية التواضع للدين ظاهرًا وباطنًا، ويُطلق على رؤية السالك الاهتداء من تنوّرِ البصيرة بنور الحق، لا من العقلِ والعلم والحكمة، ومن إلقاءِ الله تعالى، لا من فكره، وفي

النهاية محوُ الاسم والرسم والرجوع إلى العدم الأصلي.

وقال الفرغاني[١] قُدّس سره: التواضعُ أن يتَّضعَ العبدُ لصولة الحقِّ، وهو على أقسام:

التواضع للدين: وهو ألاَّ تعارضَ [١٦٤] بمعقولٍ منقولاً: أي لا تعارض المنقول من الكتاب والسنة بالمعقول لك، بحيث تطلبُ صحَّته بالاستدلال على ذلك ببحثك ونظرك؛ بل تكونُ مُطيعًا للأمر تقليدًا، والخبرُ إيمانًا من غير طلب تعقّلِ أمرٍ وراء فهمٍ ممّا أُخبرت به وراء المعرفة لكيفية التعبّد بما أمرت به.

كما ورد في «المواقف»[٢] أنَّ الشيخ الجليل محمد بنَ عبد الجبار النِّفَّري[٣] قَدَّسَ اللهُ سرَّ روحه في باب موقف الأمر: أوقفني تعالى وقال: إذا أمرتُك بأمرٍ فامضِ لما أمرتُكَ به، ولا تنظر بأمري علم أمري. وقال لي: إذا لم تمضِ لأمري إلاّ بعد أن يبدوَ لك علمُ أمري فعلمُ الأمرِ أطَعتَ لا لأمري.

التواضع للإرادة: هو أن يتركَ العبدُ جميعَ المرادات والمطالب، بحيثُ لا يُريد من الحقِّ إلا ما أراده، فينزل عن مرادِ نفسه، ويترك الحقَّ يتصرَّفُ فيها على مراده عزَّ وجل.

التواضع للحقيقة: هو أن تنزلَ عن رسمِكَ الذي هو نفسك لتفنيه الحقيقة، وهذا النزولُ، وإن كان غيرَ مكتسبٍ، لأنَّ الفناءَ إنّما يكون وقتَ اضمحلال ظلمة الرسوم في نور التجلّي، لكنَّ مداومةَ العبد على رياضةِ نفسه بملازمة الذكر، ومنع العادة، وتحمّله لمشاق المجاهدات هو الذي بعد أن يصير من أهل المقامات.

التواضع مع الخلق: هو أن ينتفي عنك الخضوعُ لأحدٍ من الخلق عند حاجتك إليه، كما ينتفي عنك الجفاءُ وقت الغنى عنه[٤]، وذلك لأن الخضوع عند الحاجة ليس هو من باب التواضع، إنّما هو من باب الضعة والمسكنة والخديعة.

فالمتواضع بالحقيقة من كان قصدُه في قربه من الناس الرحمة بهم، واللين بهم وفي بعده عنهم الزهد فيما [في] أيديهم، والنزاهة عمّا لا يحلُّ له منهم عند المخالطة لهم، فمثل هذا

---

(١) لطائف الإعلام ١/ ٣٦٢.

(٢) المواقف صفحة ٢٨، الموقف رقم (١٤).

(٣) محمد بن عبد الجبار: عالم متصوف، نسبته إلى نِفَّر: بلدة بين الكوفة والبصرة. توفي سنة ٣٥٤هـ.

(٤) في الأصل: وقت الغنى عليه. والمثبت من اللطائف.

لا يكون قربُهُ ممّن قرب منه مكرًا وخديعة، ولا بعده عمّن تباعد عنه كبرًا وعظمة، وهذا هو المتحقّق بالتواضع مع الخلق لأجل تعظيمه للحق، وذلك هو أكملُ أوصاف العبد عند ملابسته للخلق. انتهى

والتعالي الارتفاع، والمتعالي بمعنى المرتفع، يعني:

قُلْ لَه بالتَّواضعِ المُتعالي لا بنفسِ الدَّعاوي والإنكارِ

٥ـ يا هلالاً بينَ الجَوانحِ سارِ لا تُفارِقْ حنادسَ الأغيارِ

قلْ لذلك الهلال بالتواضع، المتعالي لا بنفس الدعاوى والإنكار: يا هلالاً بين الجوانح سار، تنكيرُ الهلال للتعظيم، والجوانح جمعُ جانحة، وهي الأضلاعُ التي تحت الترائب، وهي ممّا يلي الصدر كالضلوع ممّا يلي الظهر، وسار اسم فاعل من السراية، والسُّرى كالهدى سير عامَّةِ الليل، ويُذكّر: سَرَى يَسْري، ومَسْرىً وسَرْيَةً، ويُضمُّ، وسِرايةً وأسرى واسْتَرى، وسرى به، وأسروا به، و﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١] تأكيدًا، ومعناه: ستره، يعني: لا لا تفارقني، ولا تتركني في حنادس الأغيار، أي في ظُلمة جهل الأغيار. والحنادسُ جمعُ حِندس، والحِنِدس بكسر الحاء والدال: الليل الشديد الظلمة.

٦ـ كنْ عُبيدًا بقصرِها ومَليكًا [بعد محوٍ يَنالكم في السرارِ]

كنْ عُبيدًا لذلك الهلال، بقصرِها أي لأجل قصر حنادس الأغيار، ومليكًا عطفٌ على عُبيد تصغير عبد فعيل موضوع لمعنى الفاعل والمفعول، بعد محو ينالكم في السرار: يعني كنْ مليكًا بعد محو ظُلمةِ جهلِ الأغيار، أو بعد محو الهلال تحت شمس الحقيقة التي ينالكم في السرار، والسَّرار بالفتح والكسر وبفتحتين [١٦٤/ب] آخر ليلةِ الشهر، وربما كان ليلتين.

٧ـ حكمةٌ قدْ تحيَّرَ العقلُ فيها[1] وسِراجانِ أُسرِجا بنهارِ

السراج بمعنى المصباح، أي: هلال ارتقاب وهلال محاق، كأنَّهما سراجان أُسرجا على البناء للمفعول بمعنى أضيئا في نهارٍ.

٨ ـ عجبًا في سناهما كيف لاحا وسنا الشَّمسِ مذهبُ الأنوارِ

---

(١) في المطبوع من المواقع: تحير الخلق فيها.

مطلب العجب والتعجب

العَجَبُ بفتحتين: وهو عبارة عن تصوّر واستحقاق الشخص رتبةً لا يكون مستحقًّا لها، والتعجّبُ تغييرُ النفس بما خفي سببه، وخرج عن العادة مثله.

وفي «الكليات»[١] العَجَبُ بفتحتين: روعةٌ تعتري الإنسان عند استعظام الشيء، وهو من الله على سبيل الفرض والتخيل، أو على معنى الاستعظام اللازم للعجب إذ هو علام الغيوب لا يخفى عليه خافية. وفي «القاموس» العجب من الله الرضا.

والتعجّب هو بالنَّظرِ إلى المتكلّم، والتعجيب بالنظر إلى المخاطب. والسنا مقصور ضوء البرق، ولاح الشيءُ: لمح أي لمع، وبابه قال، ولاح البرقُ وألاح: أومضَ، يعني: عجبتُ عجبًا في ضوء سراجان[٢] كيف لمعا، والحال ضوء الشمس مذهب الأنوار أي مزيلها.

٩ـ كلُّ نورٍ في كلِّ قلبٍ مُعارٌ ... ما عدا قلبِ وارثٍ مختارِ

يعني: كلُّ معرفةٍ إلهيةٍ تكون في كلِّ قلب عارفٍ بالله معار من المعارف المحمدية ما عدا قلب عارفٍ وارثٍ مختار، أي: وارث الولاية الخاصة المحمدية، لأنَّه مظهرُها، والتعجّبُ من لمعان ضوء الهلالين عند ضياء الشمس الحقيقة التي هي مذهب الأنوار، لأنَّه إذا أشرقت شمس الإرادة والقدرة المطلقتين القديمتين أفلتْ أنوارُ نجومِ الإرادة الجزئية، والقدرة الجزئية الحادثتين، وفي هذا المقام زلّتِ الأقدام في سلب الإرادة والاختيار.

وكلُّ نورٍ في كلِّ قلبٍ مُعَارٌ ... ما عدا قلبِ وارثٍ مُختارِ

يحتمل أن يكونَ المرادُ من النور نور التوفيق، وذلك النور معارٌ في كلِّ قلبٍ يزول عند إشراق الشمس الحقيقة، فيقع صاحبُهُ في مزلقةِ سلب الإرادة والاختيار، فيكون من الجبرية المحضة إلاّ عن قلب عبدٍ مختارٍ وارثٍ للولاية الخاصة المحمدية، فإنه وإن وقعَ في المزلقة لا يثبت فيها لدوام نور التوفيق في قلبه، بإمداد الفيض المحمدي.

---

(١) الكليات: ٣/ ٢٨١.

(٢) في الأصل: شراجان.

١٠ـ فاشكرِ اللهَ يا أخي على ما   وهبته نتائجُ الأفكارِ

النتائج جمعُ نتيجة، والأفكار جمعُ فكر، والفكرُ ترتيب أمورٍ معلومة للتأدّي إلى المجهول. انتهى

